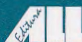


ANTHROPOS



Gilles Deleuze

Nietzsche



Gilles Deleuze

NIETZSCHE

NIETZSCHE
Gilles Deleuze

Ediția a 9-a, 1992

NIETZSCHE
Gilles Deleuze

Traducere: **Bogdan Ghiu**

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
GILLES DELEUZE
NIETZSCHE/Gilles Deleuze; trad.: Bogdan Ghiu – Ed. a II-a – București: **ALL EDUCATIONAL**, 2002
112 p.; 20 cm – (Anthropos)
ISBN 973-684-497-8

I. Ghiu, Bogdan (trad.)

14(430) Nietzsche, Fr

Editura **ALL EDUCATIONAL**
București, 76578
Bd. Timișoara nr. 58, sector 6
Tel: 402 26 00
402 26 01
Fax: 402 26 10

Departamentul distribuție
Tel: 402 26 20
Fax: 402 26 30

Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: http://www.all.ro

Redactor: **Daniela Ciascai**
Coperta: **Stelian Stanciu**

Gilles Deleuze

NIETZSCHE

Traducere, note și postfață de
Bogdan Ghiu



Viața

Cartea întâi din *Așa grăit-a Zarathustra* începe cu descrierea celor trei metamorfoze: „cum spiritul se schimbă în cămilă, cămila-n leu și-n fine, leul în copil[1]". Cămila e animalul care cară: cară povara valorilor prestabilite, povara educației, a moralei și a culturii. Le cară prin deșert și, acolo, se tranformă în leu: leul sparge statuile, calcă în picioare poverile, desfășoară critica tuturor valorilor prestabilite. Leului îi revine, în sfârșit, să devină copil, adică Joc și nou început, creator de noi valori și de noi principii de evaluare.

După Nietzsche, aceste trei metamorfoze semnifică, printre altele, momente ale operei, dar și trepte ale vieții și sănătății sale. Desigur că tăieturile sunt, toate, relative: leul este prezent în cămilă, copilul este prezent în leu; iar în copil stă soluția tragică.

Friedrich Wilhelm Nietzsche s-a născut în 1844, la presbiteriul din Roecken, într-o regiune a Turingiei anexată Prusiei. Atât din partea mamei cât și din partea tatălui, făcea parte dintr-o familie de pastori luterani. Tatăl, fire delicată și cultivată, moare încă din 1849 (ramolisment cerebral, encefalită sau apoplexie). Nietzsche este crescut la Naumburg, într-un mediu feminin, împreună cu sora sa mai mică, Elisabeth. E un copil-minune; s-au păstrat disertațiile și încercările sale de compoziție muzicală. Își face studiile la Pforta, apoi la Bonn și Leipzig.

[1] *Așa grăit-a Zarathustra*, Partea întâi, „Cuvântările lui Zarathustra", „Despre cele trei metamorfoze", trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 81. *(N. t.)*

Alege filologia împotriva teologiei. Deja, însă, filosofia îl obsedează, sub chipul lui Schopenhauer, gânditor solitar, „gânditor privat". Lucrările de filologie clasică ale lui Nietzsche (despre Teognis, Simonide, Diogene-Laertios) atrag numirea sa, încă din 1869, ca profesor de filologie la universitatea din Basel.

Începe intimitatea cu Wagner, pe care-l întâlnise la Leipzig, și care locuia la Tribschen, lângă Lucerna. Așa cum Nietzsche însuși a spus: au fost unele dintre cele mai frumoase zile din viața sa. Wagner are aproape șaizeci de ani; Cosima abia dacă a împlinit treizeci. Cosima este fiica lui Liszt; pentru Wagner, aceasta l-a părăsit pe muzicianul Hans von Bülow. Prietenii o numesc uneori Ariadna, sugerând egalitățile Bülow-Tezeu și Wagner-Dionysos. Nietzsche se întâlnește aici cu o schemă afectivă care-i era deja proprie și pe care și-o va însuși tot mai mult. Frumoasele zile nu sunt, însă, lipsite de tulburări: are când impresia neplăcută că Wagner se folosește de el, împrumutându-i propria concepție despre tragic; când impresia delicioasă că, ajutat de Cosima, îl va purta pe Wagner până în pragul unor adevăruri pe care acesta n-ar fi reușit să le descopere singur.

Grație profesoratului, devine cetățean elvețian. Este brancardier în timpul războiului franco-prusac din 1870. Se leapădă, cu această ocazie, de ultimele „poveri": un anumit naționalism, o oarecare simpatie pentru Bismarck și Prusia. Nu mai poate să suporte identificarea culturii cu statul și nici să creadă că victoria armelor reprezintă un semn pentru cultură. Își face, deja, simțită prezența disprețul său pentru Germania și incapacitatea de a trăi printre germani. În cazul lui Nietzsche, părăsirea vechilor credințe nu provoacă o criză (ceea ce provoacă crize sau rupturi este, la el, mai curând inspirația, revelația unei Idei noi). Problemele sale nu sunt legate de abandon. Nu avem nici un motiv să punem la îndoială declarațiile sale din *Ecce Homo*, unde Nietzsche spune că deja în materie de religie și în pofida eredității, ateismul său a fost unul natural, instinctiv. Nietzsche, însă, se cufundă în solitudine. În 1871, scrie *Nașterea tragediei*, în care adevăratul Nietzsche se face simțit sub măștile lui Wagner și Schopenhauer; cartea este rău primită de filologi.

Nietzsche se simte pe sine ca fiind Intempestivul, și descoperă incompatibilitatea dintre gânditorul privat și profesorul public. În a patra *Considerație intempestivă*, „Wagner la Bayreuth" (1875), rezervele privitoare la Wagner devin explicite. Iar inaugurarea Bayreuth-ului, atmosfera de chermeză pe care o întâlnește aici, prezența bătrânului împărat îl umplu de dezgust. În fața a ceea ce le apare ca fiind o schimbare a lui Nietzsche, prietenii săi sunt mirați. Nietzsche începe să se intereseze tot mai mult de științele pozitive, de fizică, biologie, medicină. Și sănătatea i-a dispărut; își petrece viața între dureri de cap și de stomac, tulburări ale vederii și greutăți de vorbire. Renunță să mai predea. „Încet încet, boala m-a eliberat: m-a scutit de orice ruptură, de orice demers violent și scabros... Mi-a conferit dreptul de a-mi schimba radical obiceiurile." Și cum Wagner reprezenta o compensație pentru Nietzsche-profesorul, wagnerismul va dispărea și el o dată cu profesoratul.

Grație lui Overbeck, cel mai fidel și mai inteligent dintre prietenii săi, în 1878 obține o pensie de la universitatea din Basel. Își începe, atunci, viața de călător: asemeni unei umbre, locatar al unor camere mobilate modest, aflat permanent în căutarea unei clime favorabile, Nietzsche colindă din stațiune în stațiune, prin Elveția, Italia, sudul Franței. Când singur, când însoțit de prieteni (Malwida von Meysenburg, wagneriană veche; Peter Gast, fostul său elev, muzician în care Nietzsche își pune speranțele că-i va lua locul lui Wagner; Paul Rée, de care îl apropie gustul pentru științele naturii și disecarea moralei). Uneori se întoarce la Naumburg. La Sorrento îl revede pe Wagner pentru ultima oară, un Wagner devenit naționalist și pios. În 1878, inaugurează marea sa critică a tuturor valorilor, vârsta Leului, cu *Omenesc, prea omenesc*. Prietenii îl înțeleg greu, Wagner îl atacă. Dar, mai ales, este tot mai bolnav. „Să nu poți să citești! Să nu poți să scrii decât foarte rar! Să nu frecventezi pe nimeni! Să nu poți să asculți muzică!" În 1880, își descrie starea astfel: „O neîncetată suferință, în fiecare zi, ore de-a rân-

dul, o senzație foarte apropiată de răul de mare, o semi-paralizie care mă împiedică să articulez și, pentru diversificare, atacuri furioase (la ultimul, am vomitat trei zile și trei nopți în șir, mi-era sete de moarte...). Dac-aș putea să vă descriu insuportabilul acestor stări, neîncetata suferință care-mi strânge în clești capul, ochii, și impresia generală de paralizie, din creștet până la tălpi!"

În ce sens boala – și chiar nebunia – sunt prezente în opera lui Nietzsche? Niciodată boala nu este sursă de inspirație. Niciodată Nietzsche n-a conceput filosofia ca putând să purceadă din suferință, din rău și angoasă – chiar dacă filosoful, tipul filosofului, după Nietzsche, suferă de un exces de suferință. Dar nici boala el n-o concepe ca pe un eveniment care ar afecta din afară un corp-obiect, un creier-obiect. În boală, el vede mai curând *un punct de vedere* asupra sănătății; și în sănătate, *un punct de vedere* asupra bolii. „Să trec pornind de la optica bolnavului, la concepte și valori mai sănătoase, și iarăși, invers, de la plenitudinea și siguranța de sine a unei vieți *bogate* să privesc în jos în lucrarea tainică a instinctului de decadență – acesta a fost exercițiul meu cel mai îndelungat..." Boala nu reprezintă un mobil pentru subiectul gânditor, dar nici un obiect pentru gândire: ea constituie, mai curând, un soi de intersubiectivitate secretă în sânul aceluiași individ. Boala ca evaluare a sănătății, momentele de sănătate ca evaluarea a bolii: aceasta e „răsturnarea", „*deplasarea de perspective*" în care Nietzsche vede esența metodei sale și a vocației sale pentru realizarea unei transmutații a valorilor[2]. Or, în pofida aparențelor, nu există reciprocitate între cele două puncte de vedere, între cele două evaluări. De la sănătate la boală, de la boală la sănătate, fie și doar ca idee, tocmai această mobilitate constituie o sănătate superioară, tocmai această deplasare, această ușurință în deplasare e semnul „marii sănătăți". Iată de ce Nietzsche poată să spună până la capăt (adică în 1888): sunt opusul unul bolnav, mă simt bine, în fond. Ne vom abține să amintim că totul s-a sfârșit prost.

---

[2] *Ecce Homo*, „De ce sunt atât de înțelept", § 1, trad. rom. Mircea Ivănescu, Cluj, Ed. Dacia, 1994, p. 13. *(N. t.)*

Căci Nietzsche ajuns nebun e tocmai un Nietzsche care și-a pierdut sănătatea, acea artă a deplasării, un Nietzsche care nu mai poate, *prin sănătatea sa*, să facă din boală un punct de vedere asupra sănătății.

Totul, la Nietzsche, e mască. Sănătatea este o primă mască pentru geniul său; suferințele, o a doua mască, atât pentru geniul cât și pentru sănătatea sa. Nietzsche nu crede în unitatea Eului, și nici nu resimte această unitate: raporturi subtile, de putere și evaluare, între diferite „eu"-ri ce se ascund, dar care exprimă, totodată, forțe de altă natură, forțe ale vieții, forțe ale gândirii – aceasta este concepția lui Nietzsche, modul său de a trăi. Wagner, Schopenhauer și chiar Paul Rée, pe toți Nietzsche i-a trăit ca pe niște măști ale sale. După 1890, unora dintre prietenii săi (Overbeck, Gast) li se întâmplă să creadă că demența, pentru el, este o ultimă mască. Nietzsche scrisese: „Uneori, nebunia însăși este o mască ascunzând o cunoaștere fatală și mult prea certă". În fapt, nebunia nu este o astfel de mască, dar numai pentru că ea indică momentul când măștile, încetând să mai comunice și să se deplaseze, se confundă în rigiditatea morții. Dintre momentele cele mai înalte ale filosofiei lui Nietzsche fac parte paginile în care el vorbește despre necesitatea de a purta măști, despre virtutea și pozitivitatea măștilor, despre instanța ultimă pe care ele o reprezintă. Mâinile, urechile și ochii constituiau frumusețea lui Nietzsche (el se felicită pentru urechile sale, consideră că urechile mici sunt un secret labirintic ce duce spre Dionysos). Peste această primă mască o alta, însă, reprezentată de mustața enormă. „Dă-mi, rogu-te, dă-mi… – Ce anume? – O altă mască, încă o mască."

După *Omenesc, prea omenesc* (1878), Nietzsche și-a continuat acțiunea de critică totală: *Călătorul și umbra sa* (1879), *Aurora* (1880). Pregătește *Știința voioasă*. Dar ceva nou izbucnește, o exaltare, un preaplin: ca și cum Nietzsche ar fi fost proiectat până în punctul în care evaluarea își schimbă sensul și unde boala e judecată din înaltul unei stranii sănătăți. Suferințele

continuă, dominate deseori, însă, de un „entuziasm” ce afectează însuși corpul. Nietzsche trăiește atunci stările sale cele mai înalte, legate de un sentiment de amenințare. În august 1881, la Sils-Maria, în timp ce se plimba pe malul lacului Silvaplana, are revelația cutremurătoare a Eternei Reîntoarceri. Apoi inspirația lui *Zarathustra*. Între 1883 și 1885, scrie cele patru cărți care compun *Așa grăit-a Zarathustra* și adună note și însemnări în vederea unei opere care trebuia să fie urmarea acesteia. Duce critica până la un nivel pe care aceasta nu-l atinsese anterior; și face din această critică arma unei „transmutații” a valorilor, Nu-ul pus în slujba unei afirmații superioare (*Dincolo de Bine și de Rău*, 1886; *Genealogia moralei*, 1887). – Este cea de-a treia metamorfoză, transformarea în copil.

Este străbătut, cu toate acestea, de angoase puternice și resimte acute contrarietăți. În 1882, a trăit aventura cu Lou von Salomé. Tânără rusoaică care trăia cu Paul Rée, aceasta i-a apărut lui Nietzsche ca o discipolă ideală, demnă de iubire. Urmând o schemă afectivă pe care avusese, deja, ocazia s-o aplice, Nietzsche o cere rapid în căsătorie, prin intermediul prietenului comun. Nietzsche continuă un vis: el însuși fiind Dionysos, o va primi pe Ariadna, cu acordul lui Tezeu. Tezeu este „omul superior”, imagine a tatălui, ceea ce deja, pentru Nietzsche, fusese Wagner. Însă Nietzsche nu îndrăznise să emită pretenții clare pentru Cosima-Ariadna. În Paul Rée, și înainte în alți prieteni, Nietzsche îl vede pe Tezeu, tați mai juvenili, mai puțin impresionanți[3]. Dionysos este superior Omului Superior, așa cum Nietzsche îi este superior lui Wagner. Deci, cu atât mai mult ca Nietzsche lui Paul Rée. Este fatal, este de la sine înțeles ca o astfel de fantasmă să eșueze. Ariadna îl preferă întotdeauna pe Tezeu. Malwida von Meysenburg ca umbrelă, Lou Salomé, Paul Rée și Nietzsche alcătuiesc un straniu cvartet. Viața lor împreună se compunea din certuri și împăcări. Elisabeth, sora lui Nietzsche, posesivă și geloasă, a făcut totul ca să-i despartă. Și

[3] Încă din 1876, Nietzsche ceruse o tânără în căsătorie prin intermediul unui prieten al său, Hugo von Senger – Senger s-a căsătorit, mai târziu, cu acea fată. *(Nota autorului.)*

a reușit, Nietzsche neizbutind nici să se desprindă de sora sa, nici să-și atenueze asprimea judecăților cu privire la ea („oameni de felul surorii mele sunt în mod inevitabil niște adversari de neîmpăcat ai felului meu de a gândi și ai filosofiei mele, așa ceva este în firea eternă a lucrurilor...", „sufletele precum al tău, biata mea soră, eu nu le iubesc", „m-am săturat definitiv de indecentele tale vorbării moralizatoare..."). Lou Salomé nu-l iubea pe Nietzsche cu adevărat; are meritul de a fi scris, mai târziu, o carte extrem de frumoasă despre Nietzsche[4].

Nietzsche se simte din ce în ce mai singur. Află despre moartea lui Wagner, fapt ce reactivează în el imaginea Ariadna-Cosima. În 1855, Elisabeth se căsătorește cu Foerster, wagnerian și antisemit, naționalist prusac; Foerster va merge împreună cu Elisabeth în Paraguay ca să pună bazele unei colonii de arieni puri. Nietzsche nu asistă la căsătorie și-l suportă cu dificultate pe acest cumnat deranjant. Unui alt rasist, el îi scrie: „Fiți bun și nu-mi mai expediați publicațiile dvs., mă tem pentru răbdarea mea". Alternanțele de euforie și depresie încep să se succeadă din ce în ce mai rapid. Când totul i se pare excelent: croitorul, mâncarea, primirea pe care i-o acordă oamenii, fascinația pe care este convins că o exercită prin magazine. Când, dimpotrivă, disperarea pune stăpânire pe el: absența lecturilor, impresia de moarte, de trădare.

Vine și marele an 1888: *Amurgul idolilor*, *Cazul Wagner*, *Antichristul*, *Ecce Homo*. Totul se petrece ca și cum facultățile creatoare ale lui Nietzsche s-ar exacerba, într-un ultim avânt înainte de prăbușire. Până și tonul e altul, în aceste opere de mare măiestrie: o nouă violență, un nou umor, ca și cum ar fi vorba de comicul Supraomului. Nietzsche trasează despre sine însuși o imagine mondială, cosmică, provocatoare („Odată se va lega de numele meu amintirea a ceva monstruos [...] De-abia de la mine începând, există pe pământ politică în stil mare[5]"); dar se concentrează, totodată, asupra clipei, arătându-se preocupat

---

[4] Lou Andreas Salomé, *Fréderic Nietzsche*, 1894, trad. fr., Grasset. *(Nota autorului.)*

[5] *Ecce Homo*, „De ce sunt eu un destin", § 1, trad. rom. Mircea Ivănescu, *op. cit.*, pp. 120-121. *(N. t.)*

de obținerea unui succes imediat. Încă de la sfârșitul anului 1888, Nietzsche începe să scrie scrisori ciudate. Lui Strindberg: „Am convocat la Roma o adunare a principilor, pun la cale împușcarea tânărului Kaiser. La revedere! Căci ne vom revedea. Cu o singură condiție: să divorțăm. Nietzsche-Cezar". Pe 3 ianuarie 1889, la Torino, survine criza. Nietzsche continuă să scrie scrisori, pe care le iscălește „Dionysos" sau „Crucificatul" sau în ambele feluri deodată. Către Cosima Wagner: „Ariadna, te iubesc. Dionysos". Overbeck ajunge în mare grabă la Torino și găsește un Nietzsche rătăcit, surexcitat. Îl duce, cu chiu cu vai, la Basel, unde Nietzsche se lasă, calm, internat. I se diagnostichează o „paralizie progresivă". Mama sa îl transportă la Jena. Medicii de aici bănuiesc o infectare sifilitică datând încă din 1866. (Să fie vorba, oare, despre o declarație a lui Nietzsche însuși? În tinerețea sa, acesta îi povestea prietenului său Deussen o aventură curioasă, în care fusese salvat de un pian. Un text din *Așa grăit-a Zarathustra*, „La fiicele pustiului", trebuie privit și din acest punct de vedere.) E când liniștit, când în criză, părând a fi uitat totul în privința operei sale, continuând, încă, să facă muzică. Mama sa îl ia la ea; Elisabeth se întoarce din Paraguay la sfârșitul anului 1890. Boala evoluează lent, până la apatie și agonie. Nietzsche moare în 1900, la Weimar[6].

Fără a fi pe deplin sigur, diagnosticul de paralizie generală este totuși probabil. Întrebarea care trebuie pusă este, însă, mai curând aceasta: simptomele din 1875, din 1881 și din 1888 alcătuiesc un același tablou clinic? Este vorba despre aceeași boală? Se pare că da. Prea puțin contează dacă e mai curând vorba de demență decât de psihoză. Am văzut în ce sens erau boala, și chiar nebunia, prezente în opera lui Nietzsche. Criza de paralizie generală marchează momentul în care boala iese din operă, o întrerupe, îi face continuarea imposibilă. Scrisorile din urmă ale

---

6 Despre boala lui Nietzsche, cf. frumoasa carte a lui E.E. Podach, *L'effondrement de Nietzsche* (trad. fr., N.R.F.). *(Nota autorului.)*

lui Nietzsche mărturisesc despre acest moment extrem; dar ele aparțin în continuare operei, fac parte din ea. Atâta timp cât Nietzsche a dispus de arta de a deplasa perspectivele, de la sănătate la boală și invers, el s-a bucurat, oricât ar fi fost de bolnav, de o „mare sănătate" care făcea opera posibilă. Când însă arta aceasta nu i-a mai stat la dispoziție, când măștile s-au confundat în aceea a unei paiațe și a unui bufon, sub acțiunea unui proces organic sau a altuia, boala s-a confundat ea însăși cu sfârșitul operei (Nietzsche vorbise despre nebunie ca despre o „soluție comică", ca despre o bufonadă ultimă).

Elisabeth a ajutat-o pe mama sa să-l îngrijească pe Nietzsche. A dat tot felul de interpretări pioase ale bolii. L-a umplut de reproșuri pe Overbeck, care i-a răspuns cu multă demnitate. A avut mari merite: a făcut totul pentru a asigura difuzarea gândirii fratelui său; a organizat *Nietzsche-Archiv* la Weimar[7]. Însă toate aceste merite se estompează în fața supremei trădări: Elisabeth a încercat să-l pună pe Nietzsche în slujba național-socialismului. Trăsătură ultimă a fatalității lui Nietzsche: rudenia abuzivă existentă în cortegiul fiecărui „gânditor damnat".

[7] În 1950, manuscrisele au fost mutate în clădirea care adăpostise anterior *Goethe-Schiller Archiv*, la Weimar. *(Nota autorului.)*

Filosofia[1]

Nietzsche integrează în filosofie două mijloace de expresie: aforismul și poemul. Aceste forme implică prin ele însele o nouă concepție cu privire la filosofie, o nouă imagine a gânditorului și a gândirii. În locul idealului cunoașterii, în locul descoperirii adevărului, Nietzsche așază *interpretarea* și *evaluarea*. Una fixează „sensul", mereu parțial și fragmentar, al unui fenomen, iar cealaltă determină „valoarea" ierarhică a diferitelor sensuri și totalizează fragmentele, fără a le altera sau suprima pluralitatea. Aforismul reprezintă, tocmai, atât arta de a interpreta cât și lucrul de interpretat, iar poemul atât arta de a evalua cât și lucrul de evaluat. Interpretul este fiziologul sau medicul, cel care privește fenomenele ca pe niște simptome și se exprimă prin aforisme. Evaluatorul este artistul, care privește și creează „perspective", exprimându-se prin intermediul poemului. Filosoful viitorului este artist și medic, pe scurt, legiuitor.

Această imagine a filosofului este, totodată, și cea mai veche, cea mai antică. Este imaginea gânditorului presocratic, „fiziolog" și artist, interpret și evaluator al lumii. Cum trebuie înțeleasă această intimitate dintre viitor și originar? Filosoful viitorului este, în același timp, exploratorul lumilor din vechime, piscuri și caverne, și el nu creează decât în măsura în care își reamintește acel ceva care a fost esențialmente uitat. Acest ceva, după Nietzsche, este unitatea dintre gândire și viață. Unitate complexă: un pas pentru viață, un pas pentru gândire. Modurile de viață inspiră modalități de gândire, modalitățile de a gândi

[1] Rândurile care urmează reprezintă doar o introducere la textele citate în continuare. *(Nota autorului.)*

creează moduri de viață. Viața *activează* gândirea, iar gândirea, la rândul său, *afirmă* viața. Din această unitate presocratică nu s-a păstrat nici măcar ideea. Noi nu mai dispunem decât de exemple în care gândirea strunește și mutilează viața, o asediază, iar viața își ia revanșa, înnebunind gândirea și dispărând o dată cu ea. Nu mai avem de ales decât între vieți mediocre sau gânditori nebuni. Vieți prea înțelepte pentru un gânditor, gândiri prea nebune pentru o ființă vie: Kant și Hölderlin. Frumoasa unitate rămâne, însă, de regăsit, astfel încât nebunia să nu mai fie nebunie – unitatea care să facă dintr-o anecdotă a vieții un aforism al gândirii și dintr-o evaluare aparținând gândirii, o nouă perspectivă a vieții.

Acest secret al presocraticilor era, dintr-un anumit punct de vedere, pierdut încă de la origine. Noi trebuie să concepem filosofia ca pe o forță. Or, legea forțelor este că acestea nu pot să apară fără să se acopere cu masca forțelor preexistente lor. Viața trebuie mai întâi să mimeze materia. Și a trebuit efectiv ca forța filosofică, în momentul când aceasta lua naștere în Grecia, să se deghizeze pentru a supraviețui. A trebuit ca filosofia să împrumute înfățișarea forțelor precedente, să adopte masca *preotului*. Tânărul filosof grec are ceva din bătrânul preot oriental. Confuzia mai persistă și azi: Zoroastru și Heraclit, hindușii și eleații, egiptenii și Empedocle, Pitagora și chinezii – toate confuziile posibile. Se vorbește despre virtutea filosofului ideal, despre ascetismul acestuia, despre dragostea sa de înțelepciune. Nu știm să surprindem solitudinea și senzualitatea lui ieșite din comun, scopurile prea puțin înțelepte ale unei existențe periculoase ce se ascund sub masca aceasta. Secretul filosofiei, dat fiind că s-a pierdut încă de la origini, rămâne de descoperit în viitor.

Era, prin urmare, fatal ca filosofia să nu se dezvolte în istorie decât degenerând, întorcându-se împotriva ei înseși, lăsând să treacă drept masca sa. În locul unității dintre o viață activă și o gândire afirmativă, vedem cum gândirea își stabilește drept sarcină să judece viața, să-i opună valori pretins superioare, să o măsoare în funcție de aceste valori și să o îngrădească, s-o condamne. În timp ce gândirea devine, în felul acesta, negativă,

vedem cum viața se depreciază, încetează să mai fie activă, se reduce la formele ei cele mai slabe, la forme maladive, singurele compatibile cu valorile așa-zis superioare. *Triumf al „reacțiunii" asupra vieții active și al negației asupra vieții afirmative.* Consecințele, pentru filosofie, ale acestui fapt sunt cât se poate de grele. Și aceasta pentru că cele două virtuți ale filosofului legiuitor erau critica tuturor valorilor prestabilite, adică a valorilor superioare vieții și a principiului din care ele derivă, și crearea de noi valori, valori ale vieții care reclamă un alt principiu. Ciocan și transmutație. Dar în același timp ce filosofia degenerează, filosoful legiuitor cedează locul filosofului supus. În locul criticului valorilor prestabilite, în locul creatorului de noi valori și de noi evaluări își face apariția conservatorul valorilor admise. Filosoful încetează să mai fie fiziolog și medic și devine metafizician; încetează să mai fie poet și se transformă în „profesor public". Spune că ascultă de imperativele realului, ale rațiunii; dar de multe ori, sub aceste imperative recunoaștem forțe nu dintre cele mai rezonabile: state, religii, valori ale zilei. Filosofia nu mai e altceva decât trecerea în revistă a tuturor rațiunilor pe care omul și le oferă pentru a se supune. Filosoful invocă iubirea de adevăr, însă acest adevăr nu deranjează pe nimeni („o creatură comodă și de treabă, care dă asigurări iar și iar tuturor autorităților existente că nimeni nu va avea necazuri din pricina lui; nu-i totuși decât știință pură[2]"). Filosofia evaluează viața după aptitudinea acesteia de a îndura greutăți, de a duce poveri. Iar aceste poveri, aceste greutăți sunt tocmai valorile superioare. Acesta este spiritul împovărării care reunește într-un același pustiu pe purtător și purtatul, viața reactivă și depreciată, gândirea negativă și depreciatoare. Nu mai avem, atunci, de-a face decât cu o iluzie de critică și cu o fantomă de creație. Căci creatorului nu i se mai opune nimic în afara cărătorului. A

---

[2] Cf. *Considerații inactuale*, „Schopenhauer educator", § 3 «trad. rom. Simion Dănilă, *in* Friedrich Nietzsche, *Opere complete II*, ediție critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli și Mazzino Montinari, Timișoara, Ed. Hestia, 1998, p. 234 *(n. t.)*».

crea înseamnă a ușura, a descărca viața, a inventa noi posibilități de viață. Creatorul este legiuitor – dansator.

Degenerarea filosofiei apare clar o dată cu Socrate. Dacă definim metafizica prin distincția operată între două lumi, prin opoziția dintre esență și aparență, adevărat și fals, inteligibil și sensibil, atunci trebuie să spunem că Socrate este inventatorul metafizicii: el face din viață ceva ce trebuie judecat, măsurat, îngrădit, iar din gândire o măsură, o limită ce se exercită în numele unor valori superioare – Divinul, Adevărul, Frumosul, Binele... Prin Socrate, își face apariția tipul filosofului de bunăvoie și cu subtilitate supus. Să continuăm însă să sărim peste secole. Cine poate să creadă că, de pildă, Kant va fi restaurat critica și va fi regăsit ideea filosofului legiuitor? Kant denunță falsele pretenții la cunoaștere, dar nu pune în chestiune idealul de a cunoaște; denunță falsa morală, dar nu pune la îndoială pretențiile moralității și nici natura și originea valorilor sale. Ne reproșează că am amestecat domenii și interese; însă domeniile cu pricina rămân intacte, iar interesele rațiunii, sacrosancte (adevărata cunoaștere, adevărata morală, adevărata religie).

Dialectica însăși prelungește această scamatorie. Dialectica este arta care ne invită să recuperăm proprietăți alienate. Totul revine în Spirit, privit ca motor și produs al dialecticii; sau la conștiința de sine; sau chiar la om ca ființă generică. Dar dacă proprietățile noastre exprimă în ele însele o viață diminuată și o gândire mutilantă, la ce bun să le mai recuperăm sau să devenim adevăratul lor subiect? A fost, oare, suprimată religia atunci când a fost interiorizat preotul, când acesta a fost transpus în omul credincios, după modelul Reformei? A fost, oare, omorât Dumnezeu atunci când am așezat în locul său omul, păstrând, însă, ce era mai important, adică locul ca atare? Singura schimbare este aceasta: în loc să mai fie împovărat din afară, omul apucă el însuși poverile pentru a și le pune în spinare. Filosoful viitorului, filosoful-medic va diagnostica continuarea aceleiași maladii sub simptome diferite: valorile pot să se schimbe, omul poate să-i ia locul lui Dumnezeu, progresul, fericirea, utilitatea pot să înlocuiască adevărul, binele și divinul – esențialul nu se

schimbă, adică perspectivele și evaluările de care depind aceste valori, vechi sau noi. Suntem în continuare poftiți să ne supunem, să ne încărcăm cu o povară, să nu recunoaștem decât formele reactive ale vieții și formele acuzatoare ale gândirii. Atunci când nu mai vrem, atunci când nu mai putem să ne încărcăm cu valorile superioare, suntem poftiți în continuare să ne asumăm „Realul așa cum e" – însă *acest Real așa cum e este tocmai ceea ce valorile superioare au făcut din realitate*! (Chiar și existențialismul a păstrat, în zilele noastre, un înfiorător gust de a căra, de a asuma, un gust literalmente dialectic care-l desparte de Nietzsche.)

Nietzsche este primul care ne arată că nu este suficient să-l ucizi pe Dumnezeu pentru a opera transmutația valorilor. În opera lui Nietzsche, versiunile morții lui Dumnezeu sunt mai multe, pe puțin cincisprezece, și toate de o mare frumusețe[3]. Dar tocmai după una dintre ele, ucigașul lui Dumnezeu este „omul cel mai respingător". Nietzsche vrea să spună că omul devine și mai urât atunci când, nemaiavând nevoie de o instanță exterioară, își interzice el însuși ceea ce înainte i se interzicea din afară, împovărându-se spontan cu o poliție și cu niște greutăți care nici măcar nu i se mai par a veni din exterior. Astfel, istoria filosofiei, de la socratici și până la hegelieni, rămâne istoria îndelungatelor supuneri ale omului și a rațiunilor pe care acesta și le oferă pentru a le legitima. Această mișcare de degenerare nu afectează doar filosofia, ci exprimă devenirea cea mai generală, categoria fundamentală a istoriei. Nu un fapt în istorie, ci principiul însuși din care decurg majoritatea evenimentelor care ne-au determinat gândirea și viața, simptome ale unei descompuneri. Astfel încât adevărata filosofie, ca filosofie a viitorului, este tot atât de puțin istorică pe cât de eternă: ea trebuie să fie intempestivă, întotdeauna intempestivă.

---

[3] Se citează uneori textul intitulat „Nebunul" (*Știința voioasă*, Cartea a treia, § 125) ca fiind prima mare versiune a morții lui Dumnezeu. Lucrurile nu stau așa: *Călătorul și umbra sa* conține o admirabilă narațiune, intitulată „Prizonierii". Cf. *infra* textul nr. 19. Acest text prezintă misterioase rezonanțe cu Kafka. *(Nota autorului.)*

Orice interpretare este determinare a sensului unui fenomen. Sensul constă, tocmai, într-un raport de forțe, conform căruia anumite forțe *acționează* și altele *reacționează* în cadrul unui ansamblu complex și ierarhizat. Oricât de mare ar fi complexitatea unui fenomen, noi putem distinge forțe active, primare, de cucerire și subjugare, și forțe reactive, secundare, de adaptare și de regularizare. Această distincție nu este doar cantitativă, ci și calitativă și tipologică. Căci esența forței este de a se afla în raport cu alte forțe; și abia în cadrul acestui raport își primește ea esența sau calitatea proprie.

Raportul forței cu altă forță se numește „voință". De aceea, mai presus de orice, se cuvin evitate contrasensurile cu privire la principiul nietzschean al voinței de putere. Acest principiu nu înseamnă (sau nu semnifică în primul rând) că voința *vrea* puterea sau *dorește* să domine. Câtă vreme interpretăm voința de putere în sensul „dorinței de dominație", o facem, obligatoriu, să depindă de valori prestabilite, singurele capabile să determine cine anume trebuie să fie „recunoscut" drept cel mai puternic într-un caz sau altul, într-un conflict sau în altul. Nu facem, astfel, decât să ignorăm natura voinței de putere ca principiu plastic al tuturor evaluărilor noastre, ca principiu ascuns pentru crearea de noi valori încă nerecunoscute. Voința de putere, spune Nietzsche, nu constă în a dori și nici chiar în *a lua*, ci în *a crea* și *a da*[4]. Puterea, ca voință de putere, nu este ceea ce voința vrea, ci *cel ce* vrea în cadrul voinței (Dionysos în persoană). Voința de putere este elementul diferențial din care derivă forțele aflate în prezență și calitățile lor respective în cadrul unui complex. Ea este, de aceea, prezentă întotdeauna asemeni unui element mobil, aerian, plural. Din voință de putere o forță ordonă, dar tot din voință de putere o forță se supune. Celor două tipuri sau calități de forțe le corespund, așadar, două fațete, două *qualia* ale voinței de putere, caractere ultime și fluente, mai profunde decât cele

[4] Cf. textul nr. 25. *(Nota autorului.)*

ale forțelor care derivă din ele. Căci voința de putere face ca forțele active să *afirme*, și să-și afirme propria lor diferență: în ele, afirmația e primă, negația nu reprezintă niciodată decât o consecință, asemeni unui surplus de plăcere. Propriu forțelor reactive este, dimpotrivă, să manifeste opoziție în primul rând față de ceea ce ele însele nu sunt, să-l limiteze pe celălalt: în cazul lor, *negația* e primă, prin negație ajung ele la un simulacru de afirmație. Afirmația și negația sunt, prin urmare, *qualia* ale voinței de putere, așa cum activul și reactivul reprezintă calitățile forțelor. Și așa cum interpretarea află principiile sensului în forțe, evaluarea află principiile valorilor în voința de putere. Ne vom feri, în sfârșit, ținând cont de considerațiile terminologice precedente, să reducem gândirea lui Nietzsche la un simplu dualism. Căci, așa cum vom vedea, propriu, în mod esențial, afirmației este tocmai faptul de a fi multiplă, plurală, iar negației, faptul de a fi una, apăsător monistă.

Or, istoria ne pune în fața celui mai ciudat fenomen: forțele reactive triumfă, negația are câștig de cauză în cadrul voinței de putere! Și nu este vorba doar de istoria omului, ci de istoria vieții, de istoria Pământului, cel puțin pe fața sa locuită de om. Pretutindeni vedem triumful lui „nu" asupra lui „da", al reacțiunii asupra acțiunii. Până și viața devine adaptativă și regularizatoare, se reduce la formele sale secundare: nici măcar nu mai înțelegem ce anume vrea să însemne „a acționa". Până și forțele Pământului se epuizează, pe fața aceasta dezolată a sa. Această victorie comună a forțelor reactive și a voinței de a nega, Nietzsche o numește „nihilism" – sau triumf al sclavilor. Analiza nihilismului face, după Nietzsche, obiectul *psihologiei*, subînțelegându-se că această psihologie este și a cosmosului.

Pentru o filosofie a forței și voinței, pare dificil de explicat cum reușesc forțele reactive, „sclavii", „cei slabi" să aibă câștig de cauză. Căci dacă ei reușesc acest lucru formând împreună o forță mai mare decât a celor puternici, e greu de înțeles ce anume se schimbă și pe ce anume se întemeiază o evaluare cantitativă. În realitate însă, cei slabi, sclavii nu triumfă prin însumarea propriilor lor forțe, ci prin sustragerea forței celuilalt: ei îl sepa-

ră pe cel puternic de ceea ce acesta poate. Triumfă nu prin compunerea propriei lor puterii, ci prin puterea lor de contaminare. Antrenează o devenire în sens reactiv a tuturor forțelor. Aceasta e „degenerescența". Nietzsche arată că deja criteriile luptei pentru existență, ale selecției naturale îi favorizează în chip necesar pe cei slabi și pe cei bolnavi ca atare, pe cei „secundari" (numim *bolnavă* o viață redusă la procesele sale reactive). Cu atât mai mult, în cazul omului, criteriile istoriei îi favorizează pe sclavi ca atare. Tocmai această devenire în sens maladiv a întregii vieți, această devenire înspre sclav a tuturor oamenilor constituie o victorie a nihilismului. Va trebui, de aceea, să evităm comiterea de contrasensuri și cu privire la termenii nietzscheeni „puternic" și „slab", „stăpân" și „sclav": este evident că sclavul nu încetează a fi sclav dacă cucerește puterea, și nici cel slab, slab. Triumfând, forțele reactive nu încetează a fi reactive. Căci peste tot, după Nietzsche, este vorba de o tipologie calitativă, de josnicie și de noblețe. Stăpânii sunt niște sclavi care triumfă în cadrul unei deveniri universale către sclav: omul european, omul domesticit, bufonul... Nietzsche descrie statele moderne ca pe niște furnicare în care șefii și cei puternici au câștig de cauză tocmai prin josnicia lor, prin forța de contaminare a acestei josnicii și a acestei bufonerii. Oricât de mare ar fi complexitatea lui Nietzsche, cititorului îi este totuși ușor să-și imagineze în ce categorie (adică în ce tip) ar fi așezat acesta rasa „stăpânilor" așa cum fusese ea concepută de naziști. Când nihilismul triumfă, atunci și numai atunci voința de putere încetează să mai însemne creație, începând să însemne: a vrea puterea, a dori să domini (deci a-ți atribui sau a face să ți se atribuie valori prestabilite: bani, onoruri, putere...). Or, tocmai *această* voință de putere este aceea a sclavului, este modul în care sclavul sau cel slab concep puterea, ideea pe care acest tip de om și-o face despre putere și pe care *o aplică atunci când iese învingător*. Se întâmplă ca un bolnav să spună: ah, dacă aș fi sănătos, aș face cutare sau cutare lucru – și poate chiar l-ar face –, însă proiectele și concepțiile sale continuă să fie ale unui bolnav, nimic mai mult decât ale unui bolnav. La fel stau lucrurile și cu sclavul, și cu

concepția sa despre dominație și putere. La fel, cu omul reactiv și cu concepția sa privitoare la acțiune. Pretutindeni, răsturnare a valorilor și a evaluărilor, pretutindeni, lucrurile văzute pe latura lor măruntă, imagini răsturnate așa cum apar ele în ochiul boului. Una dintre cele mai mari formulări ale lui Nietzsche: „Trebuie să-i apărăm pe cei puternici împotriva celor slabi".

Să precizăm, în cazul omului, care sunt etapele victoriei nihilismului. Aceste etape reprezintă marile descoperiri ale psihologiei nietzscheene, categoriile unei tipologii a profunzimilor:

1) *Resentimentul*: e vina ta, e vina ta... Acuză și recriminare proiective. E vina ta dacă eu sunt atât de slab și de nefericit. Viața reactivă se sustrage forțelor active, reacțiunea încetează să fie „acționată". Reacțiunea devine ceva de ordinul simțitului, „resentiment", exercitându-se împotriva a tot ce este activ. Acțiunea este făcută să se „rușineze": viața însăși e pusă sub acuză, e separată de ceea ce ea poate. Oaia spune: aș putea să fac tot ce face și vulturul, am, însă, meritul de a mă înfrâna, să facă și vulturul ca mine...

2) *Conștiința încărcată*: e vina mea... Momentul introiecției. După ce au prins viața în laț, momind-o, forțele reactive pot reveni la ele însele. Interiorizează vina, spun că sunt ele însele vinovate, se întorc împotriva lor înseși. Dar, în felul acesta, ele dau un exemplu, invită viața în întregul ei să li se alăture, dobândesc maximum de putere contagioasă – formează comunități reactive.

3) *Idealul ascetic*: momentul sublimării. Ceea ce vrea viața slabă sau reactivă nu este, până la urmă, decât o negare a vieții. Voința *sa* de putere este o voință de neant, privită ca o condiție a victoriei sale. Reciproc, voința de neant nu tolerează decât viața slabă, mutilată, reactivă: stări apropiate de zero. Are loc, atunci, încheierea neliniștitoarei alianțe. Viața va fi, acum, judecată după niște valori așa-zis superioare vieții: aceste valori pioase se opun vieții, o condamnă, o duc la neant; nu promit mântuire decât formelor cele mai reactive, mai slabe și mai bolnăvicioase ale vieții. Este alianța dintre Dumnezeul-Neant și Omul-Reactiv. Totul e răsturnat: sclavii sunt numiți stăpâni, celor slabi li se spune puternici, josnicia e botezată noblețe. Se

spune despre cineva că este puternic și nobil pentru că duce poveri: duce povara valorilor „superioare" și se simte responsabil. Chiar și viața, mai ales viața i se pare greu de purtat. Evaluările sunt atât de deformate, încât nimeni nu mai observă că purtătorul de poveri este un sclav, că ceea ce el poartă este o sclavie, că hamalul nu este deloc puternic – opusul creatorului, al dansatorului. Căci, de fapt, căratul acesta se datorează forței slăbiciunii, și nimeni nu se face purtat decât din voință de neant (cf. Bufonul lui Zarathustra; și personajul Măgarului).

Etapele de până acum ale nihilismului corespund, în viziunea lui Nietzsche, religiei iudaice și apoi celei creștine. Dar cât de mult au fost acestea pregătite de filosofia greacă, mai exact de degenerarea filosofiei în Grecia! Mai general privind lucrurile, Nietzsche arată că aceste etape reprezintă, deopotrivă, geneza marilor categorii ale gândirii: Eul, Lumea, Dumnezeu, cauzalitatea, finalitatea etc. – Nihilismul nu se oprește, însă, aici, ci continuă un drum care constituie întreaga noastră istorie.

4) *Moartea lui Dumnezeu*: momentul recuperării. Mult timp, moartea lui Dumnezeu ne apare ca o dramă intrareligioasă, ca un diferend între Dumnezeul iudaic și cel creștin. Până acolo încât noi nu mai știm foarte bine dacă Fiul e cel care moare, dintr-un resentiment al Tatălui, sau Tatăl e cel care moare, pentru ca Fiul să fie independent (și să devină „cosmopolit"). Deja, însă, Sfântul Pavel întemeiază creștinismul pe ideea că Iisus moare pentru păcatele *noastre*. O dată cu Reforma, moartea lui Dumnezeu devine tot mai mult o afacere între Dumnezeu și om. Până în ziua în care omul se descoperă ca fiind ucigașul lui Dumnezeu, vrea să se asume ca atare și să poarte această nouă povară. Vrea consecința logică a acestei morți: să devină el însuși Dumnezeu, să-i ia locul lui Dumnezeu.

Ideea lui Nietzsche este că moartea lui Dumnezeu reprezintă un mare eveniment zgomotos dar câtuși de puțin suficient. Căci „nihilismul" continuă, abia schimbându-și forma. Până acum, nihilismul însemna: depreciere, negare a vieții în numele valorilor superioare. Acum, el înseamnă: negare a acestor valori superioare, înlocuirea lor cu valori umane – prea umane (morala

înlocuiește religia; utilitatea, progresul, istoria însăși iau locul valorilor divine). Nu s-a schimbat nimic, căci aceeași viață reactivă și aceeași sclavie care până acum triumfau la umbra valorilor divine triumfă acum prin intermediul valorilor umane. Același cărător de poveri, același Măgar care până acum era însărcinat cu povara relicvelor divine, de care răspundea în fața lui Dumnezeu, acum se însărcinează singur, sub forma autoresponsabilității. S-a făcut, chiar, un pas în plus în deșertul nihilismului: pretindem a îmbrățișa întreaga Realitate, dar nu îmbățișăm, de fapt, decât ceea ce valorile superioare au mai lăsat din ea, reziduul forțelor reactive și al voinței de neant. Iată ce-l face pe Nietzsche să descrie, în partea a patra din *Așa grăit-a Zarathustra*, mizeria a ceea ce el numește „Oamenii superiori". Aceștia vor să-i ia locul lui Dumnezeu, sunt purtătorii valorilor umane, cred chiar că au regăsit Realitatea, că au recuperat sensul afirmației. Dar singura afirmație de care ei sunt capabili este „Da"-ul Măgarului, I-A, forța reactivă ce se împovărează singură cu produsele nihilismului și care crede că spune *Da* ori de câte ori *cară* un Nu. (Există două opere moderne ce reprezintă meditații profunde asupra lui Da și a lui Nu, asupra autenticității sau mistificării lor: Nietzsche și Joyce.)

5) *Ultimul om și omul care își vrea pieirea*: momentul sfârșitului. Moartea lui Dumnezeu este, deci, un eveniment, dar care-și așteaptă, încă, sensul și valoarea. Câtă vreme nu vom schimba principiul de evaluare, câtă vreme vom înlocui vechile valori cu altele noi, marcând doar noi combinații între forțele reactive și voința de neant, nimic nu se schimbă, continuăm să ne aflăm sub imperiul valorilor *prestabilite*. Știm cât se poate de bine că există valori care se nasc bătrâne și care, încă de la naștere, își dovedesc conformitatea, conformismul, incapacitatea de a tulbura ordinea stabilită. Dar, cu toate acestea, la fiece pas, nihilismul înaintează și mai mult, inanitatea se dezvăluie și mai bine. Căci ceea ce se face simțit în moartea lui Dumnezeu este faptul că alianța dintre forțele reactive și voința de neant, dintre Omul reactiv și Dumnezeul nihilist este pe cale de a se rupe: omul a pretins că se poate lipsi de Dumnezeu, că poate ține loc

de Dumnezeu. Conceptele nietzscheene sunt categorii ale inconștientului. Important este modul în care drama se desfășoară în inconștient: atunci când forțele reactive pretind a se lipsi de „voință”, ele pășesc și mai adânc în abisul neantului, într-o lume pe zi ce trece mai despuiată de valori, divine și chiar umane. După Oamenii Superiori apare *Ultimul Om*, cel care spune: totul e zadarnic, mai bine să ne stingem pasiv! Mai bine un neant al voinței decât o voință de neant! Dar grație acestei rupturi, voința de neant se întoarce, la rândul ei, împotriva forțelor reactive, se transformă în voința de a nega însăși viața reactivă, trezindu-i omului pofta de a se distruge pe sine în mod activ. Dincolo de ultimul om mai există, prin urmare, *Omul care își vrea pieirea.* Și în acest punct de împlinire a nihilismului (Miez de noapte), totul e pregătit – pregătit pentru transmutație[5].

Transmutația tuturor valorilor se definește astfel: devenire în sens activ a forțelor, *triumf al afirmației în cadrul voinței de putere.* Sub domnia nihilismului, negativul constituie forma și fondul voinței de putere; afirmația e doar secundă, subordonată negației, culegând și purtând roadele negativului. Astfel încât Da-ul Măgarului, I-A, este un fals „da”, o caricatură a afirmației. Acum, totul se schimbă: afirmația devine esența sau voința de putere însăși; cât privește negativul, acesta se menține, dar numai ca mod de a fi al celui care afirmă, ca agresivitate proprie afirmației, ca fulgerul ce anunță și tunetul care urmează afirmatului – ca o critică totală ce însoțește creația. Astfel, Zarathustra e afirmația pură, dar care tocmai de aceea duce negația până la treapta ultimă, transformând-o în acțiune, într-o instanță aflată în slujba celui care afirmă și creează[6]. Da-ul lui Zarathustra se opune Da-ului spus de Măgar așa cum a crea se opune lui a căra.

---

[5] Distincția dintre *ultimul om* și *omul care își vrea pieirea* este fundamentală în filosofia lui Nietzsche: cf., de exemplu, în *Așa grăit-a Zarathustra*, diferența dintre prevestirea prezicătorului (partea a doua, „Prezicătorul”) și chemarea lui Zarathustra (“Prolog”, 4 și 5). Vezi textele nr. 21 și nr. 23. *(Nota autorului.)*
[6] Cf. textul nr. 24. *(Nota autorului.)*

Nu-ul lui Zarathustra se opune Nu-ului nihilismului așa cum agresivitatea se opune resentimentului. Transmutația semnifică tocmai această răsturnare a raporturilor afirmație-negație. Observăm, însă, că transmutația nu este posibilă decât la capătul nihilismului. A trebuit să ajungem până la ultimul om, apoi până la omul care își vrea pieirea pentru ca negația, *întorcându-se în sfârșit împotriva forțelor reactive*, să devină ea însăși o acțiune și să se pună în slujba unei afirmații superioare (de unde și formularea lui Nietzsche: nihilismul învins, însă învins prin el însuși...).

Afirmația reprezintă cea mai înaltă putere a voinței. Ce se afirmă, însă? Pământul, viața... Ce formă capătă, însă, Pământul și viața atunci când devin obiect al afirmației? O formă necunoscută nouă, care nu locuim decât pe fața dezolată a Pământului și nu trăim decât stări apropiate de zero. Ceea ce nihilismul condamnă și se străduiește să nege nu este Ființa, căci Ființa, știm asta de mult, seamănă cu Neantul ca doi frați. Ci mai degrabă multiplul, mai degrabă devenirea. Nihilismul privește devenirea ca pe ceva ce *trebuie* să ispășească și care trebuie să fie resorbit în Ființă, iar multiplul ca pe ceva nedrept, care se cere judecat și resorbit în Unu. Devenirea și multiplul sunt vinovate, acesta este cuvântul dintâi și cel de pe urmă al nihilismului. Și de aceea, sub domnia nihilismului, filosofia are ca mobil niște sentimente negre: o „nemulțumire", o angoasă, o neliniște de a trăi – un obscur sentiment de vinovăție. Din contră, prima figură a transmutației ridică multiplul și devenirea la cea mai înaltă putere: ele fac, acum, obiectul unei afirmații. Iar în afirmarea multiplului apare bucuria practică a diversului. Izbucnește bucuria, ca unic mobil al filosofării. Valorizarea sentimentelor negative și a pasiunilor triste, iată care este mistificarea pe care nihilismul își întemeiază puterea. (Lucrețiu, deja, și Spinoza au scris pagini definitive în această privință. Înaintea lui Nietzsche, ei concep filosofia ca putere de a afirma, ca luptă practică împotriva mistificărilor, ca expulzare a negativului.)

Multiplul este afirmat în calitatea sa de multiplu, devenirea este afirmată ca devenire. Ceea ce revine la a spune în același timp că afirmația este ea însăși multiplă, că devine ea însăși, și

că devenirea și multiplul sunt ele înseşele afirmații. Există ceva ca un joc de oglinzi în afirmația bine înțeleasă. „Veșnic Da al ființei, sunt veșnic Da-ul tău.[7]" Cea de-a doua figură a transmutației este afirmarea afirmației, dedublarea, perechea divină Dionysos-Ariadna.

Dionysos se lasă recunoscut după toate caracteristicile enumerate mai sus. Suntem departe de primul Dionysos, cel pe care Nietzsche îl concepea, sub influența lui Schopenhauer, ca resorbind viața într-un Fond originar și încheind o alianță cu Apollo pentru a produce tragedia. Este, însă, adevărat că încă din *Nașterea tragediei*, Dionysos era definit mai curând prin opoziția sa cu Socrate decât prin alianța cu Apollo: Socrate judeca și condamna viața în numele valorilor superioare, în vreme ce Dionysos presimțea faptul că viața nu trebuie judecată, că este suficient de dreaptă și de sfântă prin ea însăși. Or, pe măsură ce Nietzsche înaintează în opera sa, adevărata opoziție îi apare a fi nici măcar aceea dintre Dionysos și Socrate, ci aceea dintre Dionysos și Cel Crucificat. Martiriul acestora pare identic, dar interpretarea, evaluarea acestui martiriu diferă: de o parte mărturie împotriva vieții, acțiune de răzbunare constând în a nega viața; de cealaltă parte, afirmare a vieții, afirmare a devenirii și a multiplului, până la sfâșierea și membrele rupte în bucăți ale lui Dionysos[8]. Dansul, ușurința și râsul sunt proprietățile lui Dionysos. Ca putere a afirmației, Dionysos evocă o oglindă într-o oglindă, un inel într-un inel: este nevoie de o a doua afirmație pentru ca afirmația să fie ea însăși afirmată. Dionysos are o logodnică, pe Ariadna („Ai urechile mici, ai urechile mele: vâră în ele o vorbă-nțeleaptă![9]"). Singura vorbă-nțeleaptă e Da. Ariadna împlinește ansamblul relațiilor ce-l definesc pe Dionysos și filosofia dionisiacă.

Multiplul nu ține de jurisdicția lui Unu și nici devenirea de aceea a Ființei. Dar Ființa și Unul fac mai mult decât să-și piardă

[7] „Glorie și veșnicie", „Ditirambii lui Dionysos", trad. rom. Simion Dănilă, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete I*, *op. cit.*, vol. I, p. 118. *(N. t.)*

[8] Cf. textul nr. 9. *(Nota autorului.)*

[9] „Tânguirea Ariadnei", „Ditirambii lui Dionysos", trad. rom. Simion Dănilă, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete I*, *op. cit.*, vol. I, p. 117. *(N. t.)*

înțelesul: capătă unul nou. Căci acum Unul se spune despre multiplul ca multiplu (țăndări sau fragmente), în vreme ce Ființa se spune despre devenirea ca devenire. Aceasta este răsturnarea nietzscheană, sau cea de-a treia figură a transmutației. Devenirea nu mai este opusă Ființei, multiplul nu mai este opus lui Unu (înseși aceste opoziții reprezentând categoriile nihilismului). Sunt afirmate, dimpotrivă, Unul multiplului și Ființa devenirii. Sau, cum spune Nietzsche, e afirmată necesitatea hazardului. Dionysos e un jucător. Adevăratul jucător transformă hazardul în obiect al afirmației: afirmă fragmentele, membrele dispersate ale hazardului; din această afirmare ia naștere numărul necesar, care unifică zarurile aruncate. Se observă în ce anume constă această a treia figură a transmutației: în jocul Eternei Reîntoarceri. Revenirea este tocmai ființa devenirii, unul multiplului, necesitatea hazardului. Trebuie, însă, să ne ferim a face din Eterna Reîntoarcere o *revenire a Aceluiași*. Ar însemna, în acest caz, să ignorăm forma transmutației și schimbarea produsă în cadrul raportului fundamental. Căci Același nu preexistă diversului (aceasta se întâmplă numai în categoria nihilismului). *Nu Același revine*, pentru că revenirea este forma originară a lui Același, care se spune numai cu privire la divers, la multiplu, la devenire. Identicul nu revine, revenirea, doar, este Identicul a ceea ce devine.

Este vorba despre esența Eternei Reîntoarceri. Această problemă a Eternei Reîntoarceri trebuie debarasată de tot felul de teme inutile sau false. Auzim, uneori, punându-se întrebarea cum a putut Nietzsche să considere nouă și prodigioasă o astfel de gândire, care pare atât de frecventă la cei vechi: dar tocmai, Nietzsche știa foarte bine că ea *nu se găsește* la cei vechi, nici în Grecia și nici în Orient, sau se găsește în foarte mică măsură, într-un mod parcelar și incert, având un cu totul alt înțeles decât cel nietzschean. Nietzsche ținea să exprime cele mai exprese rezerve ale sale cu privire, deja, la Heraclit. Iar faptul că el pune Eterna Reîntoarcere în gura lui Zarathustra, precum un șarpe într-un gâtlej, nu înseamnă altceva decât că el îi atribuie anticului personaj al lui Zoroastru tocmai ceea ce acesta era cel mai puțin capabil să conceapă. Nietzsche explică că, pentru el, per-

sonajul Zarathustra este un eufemism, sau mai exact o antifrază și, deopotrivă, o metonimie, acordându-i anume privilegiul unor concepte noi, pe care acesta nu avea cum să le producă[10].

Mai auzim, de asemenea, întrebându-se ce este atât de uimitor în ideea de Eternă Reîntoarcere dacă aceasta reprezintă un ciclu, adică o reîntoarcere a Totului, a Identicului, o revenire la Identic: dar tocmai de așa ceva nu e vorba. Secretul lui Nietzsche este că *Eterna Reîntoarcere e selectivă*. Și încă de două ori selectivă. Mai întâi ca gândire. Căci ne oferă o lege pentru autonomia voinței eliberată de orice morală: orice aș vrea eu (lenea mea, lăcomia mea, lașitatea mea, viciul sau virtutea mea), „trebuie" să-l vreau în așa fel încât să-i vreau și Eterna Reîntoarcere. Este, astfel, eliminată lumea „semi-voințelor", tot ceea ce noi voim cu condiția să spunem: o dată, doar o singură dată. Chiar și lașitatea, lenea care și-ar vrea Eterna Reîntoarcere ar deveni altceva decât lene și lașitate: ar deveni active, puteri de afirmare.

Iar Eterna Reîntoarcere nu este doar gândirea selectivă, ci și Ființa selectivă. Numai afirmația revine, numai ceea ce poate fi afirmat revine, numai bucuria se reîntoarce. Tot ce poate fi negat, tot ce este negație este expulzat de însăși mișcarea Eternei Reîntoarceri. Ne-am putea teme ca nu cumva combinațiile dintre nihilism și reacțiune să revină veșnic. Eterna Reîntoarcere trebuie comparată cu o roată; însă mișcarea acestei roți este dotată cu o putere centrifugă, care elimină tot ce e negativ. Dat fiind că Ființa se afirmă despre devenire, ea expulzează din ea însăși tot ce contrazice afirmația, toate formele nihilismului și

---

[10] Cf. *Ecce Homo*, „De ce sunt eu un destin", § 3. – La limită, este cât se poate de îndoielnic că ideea Eternei Reîntoarceri va fi fost susținută vreodată în lumea antică. Gândirea greacă, în ansamblul său, se arată foarte reticentă față de această temă: cf. cartea recentă a lui Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klincksieck, 1953). Și, după mărturiile specialiștilor, la fel stau lucrurile și pentru gândirea chineză, indiană, iraniană și babiloniană. Opoziția dintre un timp circular al anticilor și un timp istoric al modernilor este o idee facilă și inexactă. În toate privințele așadar, dimpreună cu Nietzsche însuși, putem să considerăm Eterna Reîntoarcere drept o descoperire nietzscheană având doar anumite premise antice.

ale reacțiunii: conștiința încărcată, resentimentul... nu vor mai putea fi văzute decât o singură dată.

Și totuși, în multe texte, Nietzsche consideră Eterna Reîntoarcere un ciclu, în care totul revine, în care Același revine și care se întoarce în același punct. – Ce semnifică, însă, aceste texte? Nietzsche este un gânditor care „dramatizează” ideile, care, altfel spus, le prezintă ca pe niște evenimente succesive, la diferite niveluri de tensiune. Am văzut deja acest lucru în cazul morții lui Dumnezeu. În mod asemănător, Eterna Reîntoarcere face obiectul a două expuneri (și ar mai fi existat multe altele dacă opera n-ar fi fost întreruptă de nebunie, împiedicând o progresie pe care Nietzsche însuși o concepuse în mod explicit). Or, dintre cele două expuneri care ne-au rămas, una se referă la Zarathustra *bolnav*, cealaltă la Zarathustra *convalescent și aproape vindecat.* Ceea ce-l ține bolnav pe Zarathustra este tocmai ideea de ciclu: ideea că Totul revine, că Identicul revine și că totul se întoarce în același punct. Căci, în acest caz, Eterna Reîntoarcere nu este decât o ipoteză, o ipoteză în același timp banală și terifiantă. Banală pentru că echivalează cu o certitudine naturală, animalică, imediată (de aceea Zarathustra, atunci când vulturul și șarpele încearcă să-l consoleze, le răspunde: ați făcut din Eterna Reîntoarcere un „cântec”, ați redus Eterna Reîntoarcere la o formulă cunoscută, prea cunoscută[11]). Terifiantă însă, totodată, pentru că, dacă este adevărat că totul revine și revine la același punct, omul mărunt și meschin, nihilismul și reacțiunea vor reveni și ele (și de aceea Zarathustra își clamează marele său dezgust, marele său dispreț și declară că nu poate, nu vrea, nu îndrăznește să afirme Eterna Reîntoarcere[12]).

Ce s-a întâmplat atunci când Zarathustra este convalescent? A acceptat el să îndure ceea ce nu suportase mai devreme? El acceptă Eterna Reîntoarcere și-i surprinde bucuria. Să fie vorba doar de o schimbare psihologică? Firește că nu. Este vorba de o

[11] Cf. *Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a treia, „Convalescentul”, § 2 «trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 284 *(N. t.)*».
[12] Cf. textul nr. 27. *(Nota autorului.)*

schimbare în înțelegerea și semnificația Eternei Reîntoarceri înseși. Zarathustra recunoaște că, bolnav fiind, nu înțelesese nimic din Eterna Reîntoarcere. Faptul că aceasta nu este un ciclu, că nu este revenire la Identic și nici întoarcere în același punct. Că nu este o plată evidentă naturală, pentru folosul animalelor, și nici o tristă pedeapsă morală, pentru folosul oamenilor. Zarathustra înțelege acum identitatea „Eternă Reîntoarcere = Ființă selectivă". Cum ar putea ceea ce e reactiv și nihilist, cum ar putea negativul să revină, din moment ce Eterna Reîntoarcere este ființa care se spune doar despre afirmație, despre devenirea în acțiune? Roată centrifugă, „supremă constelație-a ființei! – de nici o vrere-atinsă, – de nici un Nu pătată[13]". Eterna Reîntoarcere e Repetiția; dar Repetiția care selectează, Repetiția care salvează. Minunată taină a unei repetiții eliberatoare și selective.

Transmutația prezintă, prin urmare, un al patrulea și ultim aspect: ea presupune și produce supraomul. Căci în esența sa, omul este o ființă reactivă, care-și combină forțele cu nihilismul. Eterna Reîntoarcere îl respinge și-l expulzează. Transmutația are în vedere o transformare radicală de esență, care se produce în om dar produce supraomul. Supraomul desemnează tocmai reunirea a tot ceea ce poate fi afirmat, forma superioară a ceea ce este, tipul ce reprezintă Ființa selectivă, odrasla și subiectivitatea acestei ființe. El se află, de asemenea, la răscrucea a două genealogii. Pe de o parte, este produs în om, prin intermediul ultimului om și a omului care își vrea pieirea, dincolo, însă, de aceștia, ca o sfâșiere și o transformare a esenței umane. Pe de altă parte însă, deși produs în om, el nu este produs de către om: este rodul lui Dionysos și al Ariadnei. Zarathustra însuși urmează cea dintâi linie genealogică; el rămâne, deci, inferior lui Dionysos, căruia-i este profet și vestitor. Zarathustra îl numește pe supraom copilul său, dar el este depășit de copilul său, al cărui adevărat tată e Dionysos[14]. Așa iau sfârșit figurile trans-

---

[13] „Glorie și veșnicie", „Ditirambii lui Dionysos", trad. rom. Simion Dănilă, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete I*, *op. cit.*, vol. I, p. 120. *(N. t.)*
[14] Cf. textul nr. 11. *(Nota autorului.)*

mutației: Dionysos, sau afirmația; Dionysos-Ariadna, sau afirmația dedublată; Eterna Reîntoarcere, sau afirmația dublată; supraomul, sau tipul și produsul afirmației.

Noi, cititorii lui Nietzsche, trebuie să evităm patru contrasensuri posibile: 1) referitor la voința de putere (să credem că voința de putere înseamnă „dorință de a domina" sau „a vrea puterea"); 2) cu privire la cei puternici și cei slabi (să credem că cei „tari", într-un regim social, sunt, prin acest fapt, și „puternici"); 3) cu privire la Eterna Reîntoarcere (să credem că este vorba de o idee veche de când lumea, preluată de la greci, hinduși, babilonieni etc.; să credem că este vorba, în cazul ei, de un ciclu, de o revenire a Identicului sau de o întoarcere în același punct); 4) cu privire la operele ultime (să credem că aceste opere sunt excesive sau descalificate, deja, de nebunie).

Dicționarul principalelor personaje nietzscheene

Vulturul (și Șarpele). – Sunt animalele lui Zarathustra. Șarpele stă încolăcit pe gâtul vulturului. Amândoi exprimă, așadar, Eterna Reîntoarcere ca Alianță, ca inel în inel, ca logodnă a cuplului divin Dionysos-Ariadna. O fac, însă, în mod animal, ca pe o certitudine imediată și o evidență naturală. (Le scapă esența Eternei Reîntoarceri, caracterul selectiv al acesteia, atât din punctul de vedere al gândirii, cât și din acela al Ființei.) De aceea, ei transformă Eterna Reîntoarcere într-o „trăncăneală”, într-un „cântec”. Mai mult decât atât: Șarpele *descolăcit* exprimă ceea ce este insuportabil și imposibil în cadrul Eternei Reîntoarceri, atât timp cât aceasta este privită drept o certitudine naturală conform căreia „totul revine”.

Măgarul (sau Cămila). – Sunt animalele pustiului (nihilismul). Ele cară, poartă poverile până în adâncul deșertului. Măgarul are două defecte: *Nu*-ul său este un fals Nu, un „nu” al resentimentului. Mai mult: *Da*-ul său (I-A, I-A) este un fals Da. Măgarul crede că a afirma înseamnă *să cari*, *să asumi*. Măgarul este, înainte de toate, animalul creștin: el poartă povara valorilor așa-zis „superioare vieții”. După moartea lui Dumnezeu, el se împovărează singur, cară povara valorilor „umane”, pretinde a asuma „realul așa cum e”: devine, astfel, noul Dumnezeu al „oamenilor superiori”. În întregul său, Măgarul reprezintă caricatura și trădarea Da-ului dionisiac; el afirmă, dar nu afirmă decât produsele nihilismului. Totodată, urechile sale lungi se opun urechilor mici, rotunde și labirintice ale lui Dionysos și ale Ariadnei.

Păianjenul (sau Tarantula). – Este spiritul răzbunării și al resentimentului. Puterea sa de contaminare este veninul său. Voința sa este o voință de a pedepsi și de a judeca. Arma sa este firul, firul moralei. Învățătura sa o constituie egalitatea (întreaga lume să devină asemănătoare cu ea însăși).

Ariadna (și Tezeu). – Reprezintă Anima. Ariadna a fost iubită de Tezeu și l-a iubit și ea. Însă atunci, tocmai, ea avea în mâini firul, era într-un fel Păianjen, o rece creatură a resentimentului. Tezeu este Eroul, întruchiparea Omului Superior. Prezintă toate defectele „Omului Superior": cară, asumă, nu știe să se despovăreze, ignoră ușorul. Atâta timp cât Ariadna îl iubește pe Tezeu și este iubită de acesta, feminitatea sa rămâne încarcerată, legată cu firul. Dar când se apropie Dionysos-Taurul, ea află, în sfârșit, ce înseamnă adevărata afirmație, adevărata ușurință. Devine Anima afirmativă, care îi spune Da lui Dionysos. Împreună, cei doi alcătuiesc perechea constituantă a Eternei Reîntoarceri, și dau naștere Supraomului. Căci: „Atunci când eroul a părăsit sufletul, abia atunci se apropie-n vis supraeroul".

Bufonul (Maimuță, Pitic sau Demon). – Este caricatura lui Zarathustra. Îl imită pe acesta, dar numai așa cum greul poate să imite ușorul. Reprezintă, de aceea, cel mai mare pericol pentru Zarathustra: trădarea doctrinei. Bufonul disprețuiește, însă disprețul său vine din resentiment. El reprezintă spiritul de împovărare. Asemeni lui Zarathustra, el pretinde a depăși, a surmonta. A surmonta reprezintă, însă, pentru el: fie a face să fie cărat (cățărându-se pe umerii omului și ai lui Zarathustra însuși), fie a sări pe deasupra. Acestea sunt și cele două contrasensuri posibile cu privire la „Supraom".

Iisus (Sfântul Pavel și Buddha). – 1) El reprezintă unul din momentele esențiale ale nihilismului: acela al conștiinței încărcate, care vine imediat după resentimentul iudaic. În ambele cazuri însă, e vorba de aceeași întreprindere de răzbunare și de dușmănie la adresa vieții; deoarece iubirea creștină nu valori-

zează decât aspectele maladive și triste ale vieții. Prin moartea sa, Iisus pare a ajunge independent de Dumnezeul iudaic: devine universal și „cosmopolit". El nu a făcut, însă, decât să găsească un nou mijloc de a judeca viața, de a universaliza condamnarea vieții, prin interiorizarea păcatului (conștiința încărcată). Iisus va fi murit pentru noi, pentru păcatele noastre! Aceasta e, cel puțin, interpretarea dată de Sfântul Pavel, și ea va triumfa în cadrul Bisericii și în istorie. Martiriul lui Iisus se opune, așadar, martiriului lui Dionysos: într-un caz viața e judecată și trebuie să ispășească, în celălalt ea este suficient de justă prin ea însăși ca să justifice totul. „Dionysos împotriva Celui crucificat." – 2) Dacă stăm, însă, să căutăm, sub interpretarea pauliniană, care era tipul personal al lui Iisus, înțelegem că acesta aparține „nihilismului" într-un cu totul alt mod. Este blând, voios, nu condamnă, se arată indiferent față de orice culpabilitate; nu vrea decât să moară, dorește să moară. El demonstrează, astfel, un mare avans față de Sfântul Pavel, și reprezintă deja stadiul suprem al nihilismului, acela al Ultimului Om și chiar al Omului care își vrea pieirea: stadiul cel mai apropiat de transmutația dionisiacă. Iisus este „cel mai interesant dintre toți decadenții", un fel de Buddha. Face posibilă transmutația; din acest punct de vedere, însăși sinteza dintre Dionysos și Iisus devine posibilă: „Dionysos-Crucificat".

Dionysos. – Despre diferitele aspecte ale lui Dionysos, 1) în raport cu Apollo, 2) în opoziție cu Socrate, 3) în contradicție cu Iisus, 4) în complementaritate cu Ariadna, cf. *supra* expunerea cu privire la filosofia lui Nietzsche și, *infra*, antologia de texte.

Oamenii superiori. – Sunt mai mulți, dar se caracterizează printr-o aceeași întreprindere: după moartea lui Dumnezeu, înlocuirea valorilor divine cu valorile umane. Ei reprezintă, prin urmare, devenirea culturii sau efortul de a-l așeza pe om în locul lui Dumnezeu. Dar cum principiul de evaluare rămâne același, cum transmutația nu are loc, ei aparțin din plin nihilismului, fiind mai aproape de bufonul lui Zarathustra decât de Zarathustra însuși. Sunt „ratați", „nerealizați", „neizbutiți" și nu știu nici

să râdă, nici să joace, nici să danseze. În ordine logică, procesiunea lor e următoarea:

1) *Ultimul Papă.* – Știe că Dumnezeu a murit, dar crede că Dumnezeu s-a sufocat singur, s-a sufocat de milă, nemaiputând să-și suporte propria iubire pentru oameni. Ultimul papă a ajuns fără stăpân și nu mai e, de acum, liber, trăiește din amintiri.

2) *Cei doi regi.* – Aceștia reprezintă mișcarea de „moralitate a moravurilor", care-și propune să-l formeze și să-l dreseze pe om, să realizeze un om liber prin mijloacele cele mai violente, cele mai constrângătoare. De aceea și există doi regi, unul de stânga pentru mijloace, celălalt de dreapta pentru scop. Dar atât înainte cât și după moartea lui Dumnezeu, atât în ceea ce privește mijloacele cât și în ceea ce privește scopul, moralitatea moravurilor degenerează ea însăși, dresează și selectează pe dos, cade în beneficiul „masei" (triumful sclavilor). Cei doi regi sunt cei care aduc Măgarul, din care oamenii superiori vor face noul lor Dumnezeu.

3) *Omul cel mai respingător.* – El l-a omorât pe Dumnezeu, pentru că nu mai putea să-i suporte mila. Dar este tot omul cel vechi, încă și mai urât: în loc de o conștiință încărcată de un Dumnezeu mort pentru el, este măcinat de conștiința încărcată a unui Dumnezeu omorât de către el; în locul milei venite de la Dumnezeu, are parte de mila venită din partea oamenilor, de mila masei, cu atât mai insuportabilă. El conduce litania Măgarului și provoacă falsul „Da".

4) *Omul cu lipitoarea.* – A vrut să înlocuiască valorile divine, religia și chiar și morala cu cunoașterea. Cunoașterea trebuie să fie științifică, exactă, incisivă: nu mai contează atunci dacă obiectul ei este mare sau mic; cunoașterea exactă a lucrurilor mărunte va înlocui credința noastră în „marile" valori incerte. Iată de ce omul își pune brațul la dispoziția lipitorii, stabilindu-și drept sarcină și drept ideal cunoașterea unui lucru foarte mic: creierul lipitorii (fără a merge până la cauzele prime). Omul cu lipitoarea nu știe, însă, că această cunoaștere e lipitoarea însăși, și că ea preia ștafeta moralei și a religiei, urmărind același scop ca și acestea: incizarea vieții, mutilarea și judecarea vieții.

5) *Cerșetorul de bunăvoie.* – Acesta a renunțat până și la cunoaștere. Nu mai crede decât în fericirea umană, și caută fericirea pe pământ. Însă fericirea umană, oricât de plată, nu poate fi găsită nici chiar în rândul masei, care este animată de resentiment și de conștiința încărcată. Fericirea umană nu poate fi întâlnită decât la vaci.

6) *Vrăjitorul.* – Este omul conștiinței încărcate, care se manifestă atât sub domnia lui Dumnezeu, cât și după moartea lui Dumnezeu. Conștiința încărcată este esențialmente histrionică, exhibiționistă. Joacă toate rolurile, chiar și pe cel al ateului, chiar și pe cel al poetului, chiar și pe cel al Ariadnei. Întotdeauna însă, ea minte și recriminează. Spunând „e vina mea", ea vrea să trezească mila, să inspire culpabilitate chiar și în sufletul celor puternici, să facă să se rușineze tot ce e viu, să-și împrăștie veninul. „Plângerea ta-i amăgire!"

7) *Umbra călătoare.* – Aceasta simbolizează activitatea culturii, care tot timpul a căutat să-și realizeze scopul (omul liber, selectat și dresat): sub domnia lui Dumnezeu, după moartea lui Dumnezeu, în cunoaștere, în fericire etc. Peste tot însă, ea și-a ratat ținta, căci însăși ținta aceasta este o Umbră. Țelul suprem, Omul Superior, este el însuși ratat, nerealizat. Este Umbra lui Zarathustra, nimic mai mult decât umbra sa, care îl însoțește peste tot, însă dispare la cele două ceasuri importante ale Transmutației: Miezul Nopții și Miezul Zilei.

8) *Prezicătorul.* – Acesta spune: „totul e zadarnic". El prevestește ultimul stadiu al nihilismului: momentul când omul, după ce a măsurat zădărnicia efortului său de a-l înlocui pe Dumnezeu, va prefera să nu mai vrea nimic decât să vrea nimicul. Prezicătorul îl prevestește, așadar, pe *Ultimul Om*. Prefigurând sfârșitul nihilismului, el merge deja mai departe decât Oamenii Superiori. Ceea ce-i scapă e, însă, ceea ce se află dincolo de Ultimul Om: *Omul care își vrea pieirea*, omul care-și dorește propriul declin. O dată cu acesta, nihilismul ia cu adevărat sfârșit, este învins prin el însuși: transmutația și supraomul sunt aproape.

Zarathustra (și Leul). – Zarathustra nu este Dionysos, ci doar profetul acestuia. Există două moduri posibile de a exprima această subordonare. Se poate spune, mai întâi, că Zarathustra rămâne la „Nu”. Acesta nu este, desigur, „Nu”-ul nihilismului, ci „Nu-ul sacru” al Leului: distrugerea tuturor valorilor prestabilite, divine și umane, care alcătuiau, tocmai, nihilismul. Este „Nu”-ul trans-nihilist, inerent transmutației. Zarathustra pare, de altfel, a-și fi încheiat misiunea atunci când își strecoară mâinile în blana Leului. – De fapt însă, Zarathustra nu rămâne la Nu, fie acesta sacru și transmutant. Participă din plin la afirmația dionisiacă, reprezintă deja ideea acestei afirmații, ideea de Dionysos. Așa cum Dionysos se logodește cu Ariadna în Eterna Reîntoarcere, Zarathustra își află logodnica în Eterna Reîntoarcere. Așa cum Dionysos este părintele Supraomului, Zarathustra îl numește pe Supraom copilul său. Totuși, Zarathustra e depășit de proprii săi copii; și nu este decât pretendentul, nu elementul constituant al inelului Eternei Reîntoarceri. Nu produce atât Supraomul, cât asigură această producere în sânul omului, creînd toate condițiile prin care omul să se depășească și să fie depășit și prin care Leul să devină Copil.

Opera[1]

– 1872: *Nașterea tragediei* «trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, *in* vol. *De la Apollo la Faust*, București, Ed. Meridiane, 1978; trad. rom. Simion Dănilă, *in* Friedrich Nietzsche, *Opere complete II*, ediție critică științifică în 15 volume de Giorgio Colli și Mazzino Montinari, Timișoara, Ed. Hestia, 1998»;

– 1873: *Considerații inactuale*, I, *David Strauss mărturisitorul și scriitorul* «trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, *op. cit.*»;

– 1874: *Ibid.*, II, *Despre foloasele și neajunsurile istoriei pentru viață* «trad. rom. Amelia Pavel, București, Ed. Ararat, 1994; trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, *op. cit.*»; III, *Schopenhauer educator* «trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, *op. cit.*»;

– 1876: *Ibid.*, IV, *Richard Wagner la Bayreuth* «trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, *op. cit.*»;

– 1878: *Omenesc, prea omenesc*;

---

[1] Deși cartea de față a ajuns (grație în primul rând meritelor sale de interpretare, originalitate, claritate, expresivitate și lapidaritate) la nouă ediții până în 1992 (ediția după care s-a efectuat, de altfel, și prezenta traducere), bibliografia inclusă în ea nu a fost adusă la zi de către autor, ea rămânând, astfel, la nivelul anului 1965.

Capitolul de față a pus pentru traducător cele mai mari probleme... de redactare. Am amestecat, astfel, între croșete, trimiterile românești cu cele franceze, publicul interesat de această traducere fiind, evident, cel român. Pe de altă parte, și această bibliografie românească a operelor lui Nietzsche este sortită să fie, din fericire, repede depășită de ritmul recuperării autohtone a operei lui Nietzsche. *(N. t.)*

– 1879: *Călătorul și umbra sa* «trad. rom. Otilia-Ioana Petre, București, Ed. Antet, 1996»;

– 1881: *Aurora*;

– 1882: *Știința voioasă („la gaya scienza")*, I-IV «trad. rom. Liana Micescu, *in* vol. Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, București, Ed. Humanitas, 1994»;

– 1883: *Așa grăit-a Zarathustra*, I, II «trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994; trad. rom. Victoria Ana Tăușan, București, Ed. Edinter, 1991»;

– 1884: *Ibid.*, III «*ibid.*»;

– 1885: *Ibid.*, IV «*ibid.*»;

– 1886: *Dincolo de bine și de rău* «trad. rom. Francisc Grünberg, București, Ed. Humanitas, 1991»;

– 1887: *Genealogia moralei* «trad. rom. Liana Micescu, *in* vol. Fr. Nietzsche, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Ed. Humanitas, *op. cit.*»; *Știința voioasă*, V «*ibid.*»;

– 1888: *Cazul Wagner* «trad. rom. Alexandru Leahu, *in* vol. Fr. Nietzsche, *Cazul Wagner; Nietzsche contra Wagner*, București, Ed. Muzicală, 1983»; *Amurgul idolilor* «trad. rom. Alexandru Al. Șahighian, *in* vol. Fr. Nietzsche, *Știința voioasă, Genealogia moralei, Amurgul idolilor*, Ed. Humanitas, *op. cit.*»; *Antichristul* «trad. rom. Vasile Muscă, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996; reEd. 1999»; *Nietzsche contra Wagner* «trad. Al. Leahu, Ed. Muzicală, *op. cit.*»; *Ecce Homo* «trad. rom. Mircea Ivănescu, Cluj, Ed. Dacia, 1994; reEd. 1999». (Dintre ultimele cinci cărți, numai *Cazul Wagner* a fost publicată de Nietzsche însuși, înainte de declanșarea bolii.)

Opera lui Nietzsche mai cuprinde, de asemenea, și studii filologice, conferințe și cursuri, poeme, compoziții muzicale și, mai ales, o mare masă de note și însemnări (din care a fost extrasă *Voința de putere*).

Principalele ediții de ansamblu ale operei sale sunt: cea realizată de *Nietzsche-Archiv* (19 volume, Leipzig, 1895-1913);

ediția „Musarion Ausgabe” (23 vol., München, 1922-1929); ediția realizată de Schlechta (3 vol., München, 1954).

Aceste ediții nu răspund pe deplin exigențelor critice normale. Este probabil că această lacună va fi foarte curând îndreptată de d-nii Colli și Montinari. După lucrările lor a început N.R.F. publicarea *Operelor filosofice complete* ale lui Nietzsche.

Marea problemă este aceea a rolului jucat de sora lui Nietzsche, Elisabeth Nietzsche-Foerster. Controlul acesteia asupra *Nietzsche-Archiv* a fost total. Este însă, poate, nevoie să distingem între mai multe probleme – pe care d-l Schlechta, în polemicile sale recente, are tendința să le amestece.

1) Au existat falsificări? – Mai curând lecțiuni greșite și deplasări de texte, în operele din 1888.

2) Problema *Voinței de putere*. – Se știe că *Voința de putere* nu este o carte a lui Nietzsche. Printre notele și însemnările din anii ’80 există aproximativ 400 de pasaje numerotate și repartizate în patru grupe. Un mare număr de planuri diferite datează, însă, din această perioadă. *Voința de putere* a fost alcătuită din aceste 400 de fragmente, amestecate cu altele din perioade diferite, după un plan din 1887. Ar fi foarte important să se publice toate planurile. Și, mai ales, ca ansamblul notelor și însemnărilor lăsate de Nietzsche să facă obiectul unei ediții critice și cronologice riguroase; ceea ce nu este cazul pentru ediția Schlechta.

3) Problema referitoare la ansamblul notelor și însemnărilor. – D-l Schlechta consideră că „postumele” nu aduc nimic nou, nimic esențial care să nu existe în operele publicate de Nietzsche însuși. Un atare punct de vedere pune în cauză însăși interpretarea filosofiei lui Nietzsche.

Principalii traducători ai lui Nietzsche în limba franceză sunt: Henri Albert (Mercure de France), Geneviève Bianquis (N.R.F. și Aubier), Alexandre Vialatte (N.R.F.). Toate operele amintite la începutul acestei bibliografii sunt traduse.

Lor li se adaugă:

– *Voința de putere* (trad. fr. Geneviève Bianquis, N.R.F.) «trad. rom. Claudiu Baciu, Ed. Aion, 1999»;

– *Naşterea filosofiei în epoca tragediei greceşti* (trad. fr. Geneviève Bianquis, N.R.F.) «trad. rom. Mircea Ivănescu, Cluj, Ed. Dacia, 1992; trad. rom. Simion Dănilă, sub titlul *Filosofia în epoca tragică a grecilor*, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, Ed. Hestia, *op. cit.*, 1998»;

– *Poeme* (trad. fr. Henri Albert, Mercure de France; trad. fr. Ribemont-Dessaignes, Le Seuil) «*Poezii*, trad. rom. Simion Dănilă, Bucureşti, Ed. Univers, 1980; reEd. *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete I*, Ed. Hestia, *op. cit.*, 1998».

Şi:

– *La Vie de Nietzsche d'après sa correspondance* (George Waltz, Rieder);

– *Lettres choisies* (Alexandre Vialatte, N.R.F.);

– *Lettres à Peter Gast* (André Schaeffner, Du Rocher);

– *Nietzsche devant ses contemporains* (Geneviève Bianquis, Du Rocher); «– *Aforisme. Scrisori*, culegere selectivă, trad. rom. Amelia Pavel, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1992; / Ernst Bertram, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, trad. rom. Ion Nastasia, Maria Nastasia, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1998.»

Extrase

De fiecare dată când într-un text al lui Nietzsche sunt operate tăieturi, punctele de suspensie apar între croșete. – De fiecare dată când un text citat este extras din însemnările lăsate de Nietzsche, trimiterea este precedată de un asterisc.

«Pentru traducerea de față, trimiterile se fac la edițiile românești ale operelor nietzscheene, acolo unde, desigur, acestea există (și, mai cu seamă după 1990, acestea încep să existe într-o tot mai mare măsură, cu inerentele diferențe de valoare; acolo unde, caz extrem, rar și fericit, există mai multe variante românești pentru același text nietzschean, preferința noastră a fost nevoită, tacit, să intervină, făără ca acest lucru să fie explicitat și motivat, într-un context unde așa ceva nu și-ar avea, desigur, locul). Unde nu, am preferat – procedeu absolut regretabil și de evitat – retraducerea după traducerile franțuzești citate de Deleuze. În rest, trimiterile deleuziene la traducerile franțuzești ale operelor lui Nietzsche sunt omise, neprezentând un interes prim și evident pentru cititorul român. (Nota traducătorului)»

A) CE ESTE UN FILOSOF?

"... a acționa inactual [...] – adică împotriva vremii și, prin aceasta, asupra vremii și, să sperăm, în favoarea unei vremi ce va să vie" (*Considerații inactuale*[1])

1. Filosoful mascat

... spiritul filosofic a trebuit întotdeauna să înceapă prin a se travesti și a se ascunde sub veșmântul tipurilor *anterior stabilite* ale omului contemplativ, cel al preotului, al vrăjitorului, al prezicătorului, al omului religios în general, pentru a *fi posibil* măcar într-o măsură oarecare; *idealul ascetic* a slujit mult timp filosofului ca aparență exterioară, ca premisă a existenței – el trebuia să *reprezinte* acest ideal pentru a putea să fie filosof și trebuia să *creadă* în el pentru a-l putea reprezenta. Atitudinea

---

[1] Partea a doua, „Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață", „Prefață", trad. rom. Simion Dănilă, *in* Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, Ed. Hestia, *op. cit.*, p. 164. (În traducerea Ameliei Pavel, Ed. Ararat, *op. cit.*, p. 11, acest pasaj sună astfel: „... a acționa asupra epocii în mod intempestiv – adică împotriva ei și astfel asupra ei și – să sperăm – în favoarea viitorului".) Titlul german al *Considerațiilor – Unzeitgemäße Betrachtungen* – este tradus, atât în tradiția franceză cât și în cea românească, când prin „Considerații *inactuale*", când prin „Considerații *intempestive*". Pentru a ajunge să se manifeste, pentru, altfel spus, a ieși/a fi scos din in-actualitate și a deveni o forță, a se face auzit, *inactualul* are, nietzschean-paradigmatic vorbind, nevoie de *intempestivitate*, de un „agent" care să acționeze *intempestiv*, adică „pe neașteptate", „la timp nepotrivit", „nedorit", „neprevăzut", „în contratimp", „inoportun". „Intempestivitatea" este o *intervenție* care (ne)potrivește o „inactualitate" la o (falsă) actualitate. Ea rupe, dislocă timpul, sau îl potrivește, de fapt, așa cum trebuie, redresându-l. In-actualizează actualul. Când „*the time is out of joint*" (*Hamlet*), „scos din țâțâni", adică tot timpul, în falsa-actualitate, el trebuie reașezat prin *intervenții* inactual-intempestive (aparent-esențial) inoportune. Gândirea autentică este întotdeauna (adică foarte rar) intempestivă și, oricum, inactuală. Ea produce in-actualul în sânul „actualului", re-actualizează actualitatea. Etc. *(N. t.)*

ciudată a filosofilor, aceea de a sta deoparte, de a nega lumea, de a urî viața, de a nu avea încredere în simțuri, de a se spiritualiza, care s-a păstrat până în vremurile noastre, impunându-se aproape ca *însăși atitudinea filosofică prin excelență* – este înainte de toate o urmare a condițiilor vitrege în care s-a născut și s-a dezvoltat filosofia, căci foarte mult timp ea *nici nu ar fi fost posibilă* pe pământ fără o mască și fără un veșmânt ascetice, fără o neînțelegere ascetică a sinelui. Să mă exprim mai lămurit, într-un fel care să sară în ochi[2]: până în timpurile din urmă, *preotul ascet* avea înfățișarea dezgustătoare și posomorâtă a omizii, singura sub care filosofia putea să-și ducă traiul și să se târască... S-au schimbat oare cu adevărat toate acestea? Oare viețuitoarea înaripată, multicoloră și primejdioasă, acel „spirit" care se ascundea în omidă, a fost într-adevăr lăsat să iasă în sfârșit din crisalidă, mulțumită unei lumi mai însorite, mai calde, mai senine? Există astăzi destulă mândrie, îndrăzneală, vitejie, siguranță de sine, voință a spiritului, voință de răspundere, *libertate a voinței*, pentru ca de acum înainte „filosoful" *să fie* cu adevărat *posibil* pe pământ?...

(*Genealogia moralei*, A treia disertație, „Ce înseamnă idealurile ascetice?", § 10, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 398-399)

2. Filosoful critic

Sunt un discipol al filosofului Dionysos, prefer să fiu mai degrabă un satir decât un sfânt. [...] Ultimul lucru pe care eu l-aș promite vreodată ar fi că vreau să fac omenirea „mai bună". De către mine nu vor fi ridicați nici un fel de idoli noi; cei vechi n-au decât să învețe pe propria lor socoteală ce înseamnă să aibă picioare de lut. Dimpotrivă, pe idoli (cuvântul meu pentru „idealuri") *să-i răstorn* – asta face parte mai degrabă din meșteșugul meu. Realitatea a fost în atât de mare măsură lipsită de valoarea,

[2] Adică: și mai intempestiv... *(N. t.)*

de sensul, de adevărul ei, încât *s-a născocit* o lume ideală... „Lumea adevărată" și „lumea părelnică" – pe înțelesul tuturor: lumea *mincinoasă* și realitatea... Minciuna idealului a fost până acum blestemul care apasă asupra realității, omenirea însăși a devenit prin ea mincinoasă și falsă până la cele mai de jos instincte ale sale – până la venerarea valorilor *inverse* decât sunt cele cu care i-au fost garantate la început înflorirea, viitorul, dreptul la cel mai înalt viitor.

Cel care știe să respire aerul care adie din scrierile mele știe că e un aer al înălțimilor, un aer *tare*. Trebuie să fii făcut anume pentru el, altminteri nu e mică primejdia că vei răci trăind în el. Aici ghețurile sunt aproape, singurătatea e uriașă, monstruoasă – dar cât de liniștite se întind aici lucrurile la soare! cât de liber se respiră! cât de multe simți ca fiind *sub* tine! Filosofia, așa cum am înțeles-o și am trăit-o până acum, este viața liberă printre ghețuri și în înălțimile munților – căutarea a tot ce este străin și îndoielnic în existență, a tuturor celor care până atunci erau anatemizate de către morală. Dintr-o lungă experiență, pe care mi-au oferit-o asemenea rătăciri în domeniul interzisului, am învățat să privesc cu totul altfel decât ar putea fi de dorit principiile de la care s-au practicat până acum morala și idealurile: a ieșit pentru mine la lumină istoria *secretă* a filosofilor, psihologia mărețului lor nume. – Cât de mult adevăr *suportă*, cât de mult adevăr *îndrăznește* un spirit? aceasta a devenit pentru mine, în tot mai mare măsură, unitatea de măsură a valorilor. Eroarea (– credința în ideal –) nu este orbire, eroarea este *lașitate*... Fiecare realizare, fiecare pas înainte în cunoaștere purcede din curajul, din duritatea față de sine însuși, din puritatea morală față de sine însuși... Eu nu resping idealurile, îmi pun pur și simplu mănuși în fața lor... *Nimitur in vetitum*: sub acest semn se înalță acum filosofia mea, căci în fond până acum a fost interzis totdeauna numai adevărul.

(*Ecce Homo*, trad. rom. Mircea Ivănescu, „Cuvânt înainte", §§ 2-3, Ed. Dacia, *op. cit.*, pp. 5-7)

3. Filosoful intempestiv

Aici însă noi trăim consecințele acelei doctrine predicate de curând de pe toate acoperișurile, că statul este țelul suprem al omenirii și că pentru un om nu există datorie mai înaltă decât să servească statul: lucru în care eu nu recunosc o recădere în păgânism, ci în prostie. Poate că un astfel de om care-și vede împlinită suprema datorie în serviciul public nici nu cunoaște realmente datorii mai înalte; dar, cu toate acestea, mai există, pe de altă parte, oameni și datorii – iar una dintre aceste datorii, care, pentru mine cel puțin, este mai de preț decât serviciul public, ne cheamă să distrugem prostia sub orice formă, deci și această prostie. De aceea mă ocup eu aici de un soi de oameni a căror teleologie bate un pic mai sus decât binele unui stat, de filosofi, și chiar și de aceștia numai din perspectiva unei lumi care, la rândul ei, este destul de independentă de binele public, cultura. Dintre multele inele care, trecute unul prin altul, constituie comunitatea umană, unele sunt de aur, iar altele de tombac.

Cum vede oare filosoful cultura din vremea noastră? Cu totul altfel, desigur, decât acei profesori de filosofie mulțumiți în statul lor. El are impresia că percepe simptomele unei totale distrugeri și extirpări a culturii, gândindu-se la graba generală și la viteza de cădere crescândă, la încetarea oricărei contemplativități și simplități. Apele religiei scad și lasă în urmă smârcuri sau eleștee; națiunile se dezbină iar în chipul cel mai dușmănos și mor să se sfâșie. Științele, întrecând orice măsură și mânate de spiritul celui mai orb *laisser-faire*, fac țăndări și dizolvă orice lucru crezut de neclintit; clasele și statele civilizate sunt antrenate de o economie financiară impozant disprețuitoare. Nicicând lumea n-a fost mai lume, niciodată n-a fost mai săracă în iubire și bunătate. Clasele învățate nu mai sunt faruri sau aziluri în mijlocul acestei întregi agitații secularizante; devin ele însele, pe zi ce trece, mai agitate, mai automate și mai lipsite de iubire. Totul servește barbariei ce va să vie, inclusiv arta și știința de astăzi. Omul cultivat a degenerat în cel mai mare dușman al culturii, căci vrea să dezmintă maladia generală și-i împiedică pe

medici. Se revoltă, acești bieți mucaliți fără vlagă, când le vorbești de slăbiciunea lor și te opui nocivului lor spirit mincinos. Le-ar plăcea mult să dea impresia că au luat-o înaintea tuturor secolelor și trăiesc într-o bucurie artificială. [...]

Dar dacă ar fi o treabă unilaterală să evidențiem numai slăbiciunea liniilor și estomparea culorilor din tabloul vieții moderne, latura cealaltă, în orice caz, nu-i cu nimic mai îmbucurătoare, ci cu atât mai neliniștitoare. Există, fără îndoială, forțe, forțe uriașe, dar sălbatice, primitive și absolut necruțătoare. Te uiți la ele cuprins de temeri, ca la căldarea unei vrăjitoare: în orice moment pot zvâcni fulgere, anunțând fenomene teribile. De un secol suntem pregătiți pentru zguduiri cu adevărat fundamentale; iar dacă mai nou se fac încercări ca acestei tendințe moderne foarte profunde de a dărâma și arunca în aer să i se opună forța constitutivă a așa-numitului stat național, atunci, pentru multe epoci de-acum încolo, nici acesta nu-i decât o sporire a nesiguranței și amenințării generale. Faptul că indivizii se comportă de parcă n-ar ști nimic despre toate aceste îngrijorări nu ne derutează: neliniștea lor arată cât de bine știu ei lucrul acesta; se gândesc la ei înșiși cu o grabă și o exclusivitate cum încă nu s-au gândit vreodată oamenii la ei înșiși, construiesc și plantează pentru ziua lor de azi, iar goana după fericire nu va fi niciodată mai mare ca atunci când aceasta trebuie înhățată între astăzi și mâine: fiindcă poimâine orice sezon de vânătoare se poate închide cu adevărat. Trăim perioada atomilor, a haosului atomic."

(*Considerații inactuale*, Partea a treia, „Schopenhauer educator", § 4, trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, Ed. Hestia, *op. cit.*, pp. 243-244)

4. Filosoful, fiziolog și medic

Este faza modestiei conștiinței. În cele din urmă înțelegem însuși eul conștient doar ca pe un instrument în slujba acelui intelect superior și mai cuprinzător: iar aici ne putem întreba dacă nu cumva orice *act* conștient *de voință*, orice *scopuri conștiente*,

orice *evaluări* sunt doar *mijloace* prin care *urmează a fi atins* ceva esențial *diferit* față de ceea ce pare a se urmări în cadrul conștiinței. *Noi credem* că e vorba despre *plăcerea* și *neplăcerea* noastră – însă plăcerea și neplăcerea ar putea fi doar *mijloace* cu ajutorul cărora noi *ar trebui să realizăm* ceva ce se află în afara conștiinței noastre – Trebuie să se arate cât de mult rămâne *la suprafață tot ceea ce este conștient*: în ce măsură acțiunea *e diferită* de imaginea acțiunii; cât de *puțin* se știe despre ceea ce *premerge* acțiunii; cât de fantastice sunt sentimentele noastre legate de „libertatea voinței", „cauză și efect"; în ce măsură gândurile, imaginile și cuvintele sunt doar semne ale gândurilor: caracterul insondabil al oricărei acțiuni: superficialitatea oricărei laude și reproș; în ce mod esențial mediul în care trăim conștient este *invenție și imaginație*; în ce măsură, prin toate cuvintele noastre noi vorbim doar despre fantasme (inclusiv afectele) și cum *coeziunea umanității* se sprijină pe o transmitere și pe o îmbogățire permanentă a acestor fantasme: în timp ce în străfunduri adevărata legătură (prin reproducere) își urmează calea necunoscută. [...]

Și formulat pe scurt: în cazul întregii evoluții a spiritului este vorba poate de *corp*: este *istoria* ce devine *palpabilă* a faptului că un *corp superior se formează*. Organicul accede la trepte și mai înalte. Nesațul nostru în ceea ce privește cunoașterea naturii este doar un mijloc prin care corpul vrea să se perfecționeze. Sau mai degrabă: sunt făcute sute de mii de experiențe pentru a transforma alimentația, forma de locuire, modul de viață al *corpului*: conștiința și evaluările proprii ei, toate formele de plăcere și neplăcere *sunt indicii ale acestor modificări și experiențe*. În cele din urmă *nu este vorba câtuși de puțin de om; el urmează să fie depășit.*

(*1883, *in Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, Fragmente postume, 676, trad. rom. Claudiu Baciu, Ed. Aion, *op. cit.*, Cartea a treia, „Principiul unei noi instituiri a valorilor, pp. 431-433)

5. Filosoful, inventator de posibilități ale vieții

Există vieți în care greutățile au crescut până la a deveni imense, și anume viețile gânditorilor; și aici se cuvine să ascultăm cu atenție atunci când se povestește câte ceva despre aceasta, căci aici înțelegem ceva din *posibilitățile vieții*, și numai ascultându-le simțim fericirea și puterea, ele sunt cele care creează pentru cei de mai târziu o lumină; aici totul este atât de fecund, de chibzuit, de temerar, de deznădăjduit și, în același timp, de plin de speranță, cum întâlnim doar în călătoriile marilor descoperitori ai lumii, și, de fapt, chiar și este ceva de felul acesta, e vorba de călătorii până în ținuturile cele mai îndepărtate și mai primejdioase ale vieții. Lucrul uimitor în asemenea vieți constă în faptul că în ele există două instincte ostile unul altuia, tinzând fiecare în direcții diferite și care sunt aici constrânse să se supună deopotrivă sub același jug; cel care dorește cunoașterea trebuie să părăsească mereu pământul pe care trăiește omul, să cuteze să se avânte în nesigur, iar cel care voiește viața trebuie să caute mereu și mereu pentru sine un teren cât de cât sigur pe care să se poată sprijini. [...]

Nu mă mai satur străduindu-mă să-mi așez în fața sufletului un șir de gânditori, dintre care fiecare luat în parte înfățișează în sine acea calitate atât de greu de înțeles și stârnește în mod necesar acea uimire care ne face să ne întrebăm cum a reușit el să-și găsească posibilitățile proprii de viață: gânditorii care au trăit în epoca cea mai viguroasă și cea mai fecundă a Greciei, în secolul dinaintea războaielor medice și în timpul acestora; căci acești gânditori au descoperit chiar *posibilitățile frumoase ale vieții*; și mi se pare că grecii de mai târziu au uitat ce era mai bun în ce descoperiseră înaintașii lor; și ce popor ar mai putea spune până în zilele noastre că le-ar fi redescoperit el?

(*1875, „Note coerente pentru Introducere”, in *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, pp. 104-105)

Misiunea filosofului într-o cultură reală, care își are un stil unitar al ei, nu mai poate fi nici măcar ghicită de noi, cei de

acum, determinați cum suntem de împrejurările și trăirile noastre, pentru că noi nu trăim într-o asemenea cultură. Numai o cultură cum a fost cea greacă ne mai poate vorbi despre ce înseamnă misiunea filosofului, numai ea poate, cum spuneam, să îndreptățească și să justifice cu adevărat filosofia, pentru că numai ea, singură, poate să știe și să demonstreze cum e cu putință ca filosoful să nu fie un rătăcitor care să răsară la întâmplare, după capricii, când ici, când colo. Există o necesitate de oțel care îl leagă pe un filosof adevărat de o adevărată cultură; însă ce se întâmplă când nu există o asemenea cultură? Atunci filosoful este asemenea unei comete, al cărei drum nu poate fi calculat, și din cauza aceasta el stârnește spaimă, în vreme ce, în împrejurări favorabile, el luminează asemenea unei constelații strălucitoare în sistemul solar al culturii. Aceasta îi face pe greci să-i justifice pe filosofi: pentru că numai în lumea lor filosoful nu este o cometă.

(*1873, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, pp. 32-33[3])

6. FILOSOFUL LEGIUITOR

Cer insistent să se risipească în sfârșit confuzia prin care lucrătorii în filosofie și oamenii de știință în general sunt identificați cu filosofii, – cer ca tocmai în acest domeniu să se aplice cu strășnicie legea „fiecăruia partea sa”, să nu se dea mult prea mult unuia și mult prea puțin celuilalt. Se prea poate că pentru educația adevăratului filosof este necesar ca el să fi urcat toate aceste trepte pe care servitorii săi, lucrătorii științifici ai filosofiei, s-au oprit – *a trebuit* să se oprească; poate că adevăratul

[3] În prezentarea lui Deleuze, ultimul fragment, cel din 1873, figurează ca paragraf plasat în continuarea fragmentului anterior, care datează din 1875, ambele aceste fragmente, astfel unificate, fiind datate 1875. În trad. rom. (abia începută: două volume apărute în 1998) a acestei ediții (Simion Dănilă), *Opere complete*, Ed. Hestia, *op. cit.*, fragmentul din 1873 apare în vol. 2, p. 514, traducerea titlului, mai aproape de originalul german (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), fiind: *Filosofia în epoca tragică a grecilor. (N. t.)*

filosof trebuie să fi fost cândva el însuși critic și sceptic și dogmatic și istoric, ba chiar și poet și colecționar și călător și dezlegător de enigme și moralist și vizionar și „spirit liber" și aproape totul pe lume, pentru a parcurge întreaga circumferință a valorilor și sentimentelor umane și pentru ca, înzestrat cu o multitudine de ochi și cunoștințe, să *poată* scruta cu privirea din înaltul piscurilor toate zările îndepărtate, din străfundul abisului toate înălțimile, din tainița ungherului toate întinderile. Însă toate acestea nu sunt decât condiții prealabile ale îndatoririi sale: îndatorirea, ea însăși, vrea altceva, – ea îi pretinde ca el să *creeze* valori. Lucrătorii în filosofie, croiți după nobilul tipar al lui Kant și Hegel, vor avea de cercetat și formulat o cantitate uriașă de evaluări – adică *sedimentele* de valori, creațiile valorice de odinioară care au ajuns la dominație și au fost denumite „adevăruri" – aceasta în domeniul *logicii* sau al *politicii* (al moralei) sau în cel *artistic*. Acestor cercetători le va reveni sarcina de a clarifica și cumpăni, de a face comprehensibile și maniabile toate cele întâmplate și evaluate până acum, de a prescurta îndelungul și însuși „timpul", de a *triumfa* asupra întregului trecut: iată o sarcină uriașă și minunată a cărei îndeplinire poate satisface cu siguranță chiar și cele mai sensibile orgolii, cele mai perseverente voințe. *Însă adevărații filosofi sunt poruncitori și legiuitori*: ei sunt cei care spun „astfel *trebuie* să fie!", ei sunt cei care determină pentru întâia oară încotro?-ul și pentru ce?-ul omenirii, dispunând în acest scop de lucrările preliminare ale tuturor lucrătorilor în filosofie, de toți cei care au triumfat asupra trecutului, – ei apucă cu o mână creatoare viitorul, și în mâinile lor toate cele ce există și au existat vreodată devin un mijloc, o unealtă, un baros. „Cunoașterea" lor e *creație*, creația lor e legiferare, vrerea lor de adevăr este – *voință de putere*. – Există în zilele noastre asemenea filosofi? Existat-au vreodată asemenea filosofi? Nu *trebuie* oare să existe asemenea filosofi?...

(*Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, Partea a șasea, „Noi, savanții", § 211, trad. rom. Francisc Grünberg, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 135-136)

B) DIONYSOS FILOSOF

„Eroul este *voios*, iată ce anume le-a scăpat până azi autorilor de tragedii.” (*1882)

7. DIONYSOS ȘI APOLLO: ÎMPĂCAREA LOR (TRAGICUL)

Vom fi câștigat mult pentru știința esteticii, de îndată ce vom ajunge nu numai la înțelegerea logică, ci și la certitudinea nemijlocită a concepției că evoluția artei este legată de dualitatea *apolinicului* și *dionisiacului*: într-un chip similar celui după care procrearea depinde de dualitatea sexelor aflate într-o luptă permanentă și o împăcare ce survine numai periodic. Aceste nume le împrumutăm de la greci, care își fac perceptibile pentru omul inteligent cele mai profunde doctrine ezoterice ale concepției lor despre artă nu prin noțiuni, de fapt, ci prin figurile viguros de clare ale universului lor zeiesc. De cele două zeități artistice ale lor, Apollo și Dionysos, se leagă cunoașterea noastră că în lumea greacă există un contrast enorm, în privința originii și a scopurilor, între arta sculptorului, cea apolinică, și arta nonfigurativă a muzicii, cea a lui Dionysos: ambele impulsuri atât de diferite se confruntă între ele, de cele mai multe ori în conflict deschis unul cu altul și stimulându-și reciproc noi opere, tot mai puternice, pentru a perpetua în ele lupta acelei contradicții pe care termenul comun „artă” o înlătură numai aparent; până când, în cele din urmă, printr-un act miraculos al „voinței” eline, apar împreună și zămislesc, în sfârșit, prin această împerechere, opera desăvârșită, dionisiacă, dar și apolinică, a tragediei atice.

Spre a înțelege mai bine cele două impulsuri, să ni le închipuim întâi ca pe distinctele lumi artistice ale *visului* și *beției*;

fenomene fiziologice între care e de observat un contrast corespunzător celui dintre apolinic și dionisiac. [...][4]

Cunoscând toate acestea, tragedia greacă trebuie înțeleasă drept corul dionisiac ce se despovărează mereu și mereu printr-o lume vizionară apolinică. Acele părți corale cu care se împletește tragedia sunt, așadar, cumva pântecele matern al așa-zisului dialog în general, adică al întregii lumi a scenei, a dramei propriu-zise. Prin mai multe despovăvări succesive, această cauză inițială a tragediei răspândește viziunea respectivă a dramei: care este în întregime un fenomen oniric și, în această privință, de natură epică, pe de altă parte însă, ca obiectivare a unei ipostaze dionisiace, nu reprezintă izbăvirea apolinică prin aparență, ci, dimpotrivă, șubrezirea individului și fuziunea lui cu ființa primordială. Deci drama constituie concretizarea apolinică a cunoașterii și a efectelor dionisiace și, prin aceasta, este despărțită de epos ca printr-o uriașă prăpastie. [...] Fenomenele apolinice în care se obiectivează Dionysos nu mai sunt „un ocean etern, o pânză-n schimbare, o viață-dogoare”, cum este muzica pe care o cântă corul, nici acele energii doar simțite, nesublimate de imagine, în care slujitorul înflăcărat al lui Dionysos percepe apropierea zeului: acum i se adresează de pe scenă limpezimea și soliditatea desfășurării epice, acum Dionysos nu mai vorbește prin energii, ci ca erou epic, aproape în limba lui Homer.

(*Nașterea tragediei*, §§ 1 și 8, trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, Ed. Hestia, *op. cit.*, pp. 20 și 43-44) «trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, cf. vol. *De la Apollo la Faust*, Ed. Meridiane, *op. cit.*, pp. 180 și 213-216. *(N. t.)*»

[4] Nu putem să cităm întreaga dezvoltare a acestei teme. Nietzsche îl caracterizează pe Apollo prin vis; profeția ca adevăr al visului; măsura ca limită a visului; și principiul de individuație ca o frumoasă aparență. Pe Dionysos îl caracterizează prin beție; excesul ca adevăr al beției; rezoluția sau disoluția individului într-un Fond originar. Pe parcursul operei sale, Nietzsche va găsi alte trăsături pentru a-l caracteriza pe Dionysos (atunci, însă, el îl va defini pe acesta în funcție de alte personaje decât Apollo). *(Nota autorului.)*

8. Dionysos și Socrate: opoziția dintre aceștia (Dialectica)

O cheie pentru descifrarea naturii socratice ne-o oferă acel fenomen miraculos numit „daimonul” lui Socrate. În situații deosebite, în care neobișnuita lui rațiune oscila, el găsea un reazem puternic într-o voce divină ce se manifesta în astfel de momente. Această voce, ori de câte ori se ivește, întotdeauna *deconsiliază.* Înțelepciunea instinctivă se arată la această natură total anormală doar pentru a se împotrivi cunoașterii conștiente, *împiedicând* pe alocuri. În timp ce totuși, la toți oamenii productivi, instinctul este tocmai forța creator-afirmativă, iar conștiința se manifestă critic și deconsiliant: la Socrate, instinctul se transformă în critic, iar conștiința în creator – o adevărată monstruozitate *per defectum*! [...]

Socrate, eroul dialectic din drama platoniciană, ne amintește de natura înrudită a eroului din teatrul lui Euripide, care trebuie să-și justifice, prin argumente și contraargumente, acțiunile și, datorită acestui fapt, cade atât de des în pericolul de a pierde compătimirea noastră tragică: fiindcă cine ar putea să nesocotească elementul *optimist* din esența dialecticii, care-și serbează jubileul cu fiecare concluzie și poate respira numai în rece luciditate și conștiință: elementul optimist care, o dată pătruns în tragedie, trebuie să-i năpădească treptat regiunile dionisiace și s-o împingă în mod necesar la autonimicire – până la saltul mortal în drama burgheză. Să ne imaginăm numai consecințele principiilor socratice: „Virtutea este știință; păcătuim doar din ignoranță; cel virtuos este fericit”: în aceste trei forme fundamentale ale optimismului zace moartea tragediei. Căci acum, eroul virtuos trebuie să fie dialectician, acum, între virtute și știință, credință și morală trebuie să fie o legătură necesară și vizibilă, acum, soluția transcendentală de justiție a lui Eschil este redusă la principiul searbăd și obraznic al „justiției poetice” cu obișnuitul său *deus ex machina.* [...]

Dialectica optimistă alungă *muzica* din tragedie cu cnutul silogismelor ei: adică denaturează esența tragediei, care poate fi

interpretată numai ca o ilustrare și manifestare de stări dionisiace, ca simbolizare vizuală a muzicii, ca universul vizionar al unei beții dionisiace.

(*Nașterea tragediei*, §§ 13 și 14, trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete II*, Ed. Hestia, *op. cit.*, pp. 61-64) «Trad. rom. Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, vol. *De la Apollo la Faust*, *op. cit.*, pp. 239-243. *(N. t.)*»

9. Dionysos și Iisus: contradicția dintre aceștia (Religia)

Cele două tipuri: Dionysos și Cel răstignit. – A stabili dacă omul tipic *religios* este o formă de *décadence* (marii înnoitori sunt toți bolnavi și epileptici); însă nu omitem noi astfel unul dintre tipurile omului religios, pe cel *păgân*? Nu este oare cultul păgân o formă de recunoștință și de aprobare a vieții? Oare supremul său reprezentant n-ar trebui să fie o apologie și o transfigurare a vieții? Tipul unui spirit împlinit și care își revarsă desfătarea! Tipul unui spirit care își asumă contradicțiile și aspectele îndoielnice ale existenței, al unui spirit *eliberator*!

Aici îl așez eu pe Dionysos, zeul grec: aprobarea religioasă a vieții, a întregii vieți, fără a calomnia sau înjumătăți; (tipic – faptul că actul sexual inspiră gravitate, mister și venerație).

Dionysos împotriva „Celui răstignit”: iată contradicția. *Nu* este o diferență legată de martiriu, – doar că acesta are un alt sens. Viața însăși, eterna ei fecunditate și reîntoarcere determină chinul, distrugerea, voința de anihilare. În celălalt caz, suferința, „cel răstignit fără vină” sunt privite ca un reproș împotriva acestei vieți, ca formulă a condamnării ei. – Ați ghicit: problema este aceea a sensului suferinței: un sens creștin sau un sens tragic. În primul caz, el trebuie să fie calea spre o ființă sacră; în cel din urmă, *ființa este privită îndeajuns de sacră* pentru a justifica fie și o suferință cumplită. Omul tragic aprobă chiar și suferința cea mai aspră: el este suficient de puternic, de întreg, de îndumnezeitor; omul creștin neagă chiar și destinul pământesc cel mai

fericit: el este îndeajuns de slab, de sărac și dezmoștenit pentru a suferi sub orice formă din cauza vieții. Dumnezeul pe cruce este un blestem asupra vieții, o chemare de a te izbăvi de ea; – Dionysos cel tăiat în bucăți este o *promisiune* a vieții: ce renaște etern și *veșnic se întoarce* din distrugeri acasă.

(*1888, *Voința de putere*, trad. rom. Claudiu Baciu, *op. cit.*, 1052, Cartea a patra, „Selecție și formare”, pp. 652-653)

10. Dionysos și Ariadna: complementaritatea lor (Ditirambul)

[........................]
Mă chinui deci, nebun ce ești,
îmi zgândărești mândria?
Iubire dă-mi – cin' mă'ncălzește iar?
și cin' mă mai iubește?
dă mâini fierbinți,
dă jar lăuntric,
te dă sihastrei de mine
pe care gheața, o!-nșeptita gheață
o deprinde să ducă dorul de dușman,
chiar de dușman,
dă-te, predă-te,
dușmane prea sălbatic,
pe tine – mie!...

S-a dus!
Iată, și el a fugit,
el, singuru-mi tovarăș,
marele-mi dușman,
necunoscutul meu,
Zeul meu călău!...
Nu!
Vino iar la loc!
Cu toate chinurile tale!

Căci lacrimile mele toate
spre tine curg cu jind
și cel din urmă foc din piept
eu ție ți-l aprind.
O, vino iar la loc,
Necunoscute Zeu al meu! durerea mea!
și ultimu-mi noroc!...

(Un fulger. Dionysos se-arată-ntr-o splendoare de smarald.)

DIONYSOS:
Fii-nțeleaptă, Ariadna!...
Ai urechile mici, ai urechile mele:
vâră în ele o vorbă-nțeleaptă! –
Nu trebuie să se urască-ntâi îndrăgostiții?...

Eu sunt labirintul tău...

(*1888, „Ditirambii lui Dionysos” – reluare, cu corectări și adaosuri, a unui text din *Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a patra, „Vrăjitorul” –, trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete I*, Ed. Hestia, *op. cit.*, p. 117)

11. Dionysos și Zarathustra: înrudirea lor (Încercarea)

[...]

Apoi ceva fără de voce mi-a vorbit: „*Tu, Zarathustra, știi aceasta?*” –

Iar eu la șoapta-aceasta am țipat de spaimă, și sângele-n obraji mi-a dispărut: dar am tăcut.

Și-atunci ceva fără de voce mi-a vorbit: „Tu știi aceasta, Zarathustra, însă taci!”

Iar eu în fine am răspuns atunci sfidând: „Da, știu aceasta, însă nu vreau să vorbesc!”

Atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „Și *nu vrei*, Zarathustra? E-adevărat aceasta? Nu te ascunde sub sfidarea ta!" –

Iar eu plângeam și tremuram ca un copil zicând: „Ah, aș vrea, dar cum să fac! Scutește-mă! E peste puterea mea!"

Atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „Dar ce contezi tu, Zarathustra! Spune-ți cuvântul și sfărâmă-te!" –

Și am răspuns: „Vai, oare e cuvântul *meu*? Cine sunt *eu*? Eu stau în așteptarea altuia mai vrednic; eu nu sunt demn măcar de-a fi sfărâmat de el."

Și-atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „Dar ce contezi tu? Nu te găsesc destul de smerit. E foarte aspră pielea smereniei." –

Și i-am răspuns: „Câte n-a îndurat până acuma această piele-a smereniei mele! Eu locuiesc la poalele-nălțimii mele: cât sunt de-nalte piscurile mele? Aceasta încă nimeni nu mi-a spus. Dar îmi cunosc prea bine văile."

Și-atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „O, Zarathustra, cel care trebuie să strămute un munte mută din loc și văile și râpele."

Și i-am răspuns: „Cuvântul meu n-a fost în stare să strămute încă nici un munte, iar ceea ce le-am spus nu i-a mișcat pe oameni. Degeaba m-am apropiat de oameni, nu i-am ajuns nici pe departe."

Atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „Ce știi tu *despre-aceasta*? Roua cade în iarbă, când este ceasul cel mai liniștit al nopții."

Și i-am răspuns: „Ei m-au batjocorit, când mi-am găsit cărarea proprie și-am mers pe ea; însă de fapt, picioarele sub mine tremurau.

Iar ei mi-au zis așa: tu ți-ai uitat cărarea, și-acuma uiți chiar și să umbli!"

Atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „Ce-ți pasă de batjocurile lor! Ești unul dintre-aceia care s-au dezvățat să-asculte: acuma trebuie să poruncești!

Oare nu știi cine din toți e cel mai necesar? De cel ce poruncește lucruri mari este nevoie.

A face lucruri mari e dificil: dar cel mai greu este să poruncești atare lucruri.

La tine e de neiertat aceasta: că ai puterea, dar că nu vrei să stăpânești."

Și i-am răspuns: „N-am voce ca de leu, spre-a porunci."

Atunci din nou asemeni unei șoapte mi-a vorbit: „Cuvintele cele mai liniștite sunt cele care-aduc furtuna. Iar gândurile, care vin cu pas de porumbel, acelea cârmuiesc pământul.

O, Zarathustra, tu trebuie să umbli ca o umbră a ceea ce va trebui să vină: în felu-acesta ai să poruncești și poruncind vei merge înainte." –

Și i-am răspuns: „Mă rușinez."

Atunci din nou ceva fără de voce mi-a vorbit: „Va trebui să redevii copil, să nu știi ce-i rușinea.

Înfumurarea tinereții e încă-n tine, târziu ai devenit tu tânăr; dar cine vrea să fie iar copil trebuie să-și depășească tinerețea." –

Și-am stat pe gânduri mult și tremuram. În fine-am zis tot ce zisesem la-nceput: „Nu vreau."

Atunci un râs a răsunat în jurul meu. Vai, un râs rupându-mi măruntaiele și străpungându-mi inima!

Și pentru cea din urmă oară-am auzit: „O, Zarathustra, ți-s coapte fructele, tu însă pentru ele nu ești copt!

De-aceea reîntoarce-te-n singurătate: mai e nevoie să te-nfrăgezești."

(*Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a doua, „Ora supremei liniști", trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 208-209)

C) FORȚE ȘI VOINȚĂ DE PUTERE

„Trebuie întotdeauna să-i apărăm pe cei puternici împotriva celor slabi." (*1888)

12. Pentru un anumit pluralism

Filosofii obișnuiesc să vorbească despre voință de parcă ea ar fi lucrul cel mai temeinic cunoscut din lume; chiar Schopenhauer a lăsat să se înțeleagă că voința ar fi singurul lucru cunoscut realmente de către noi, cunoscut de-a fir-a-păr, fără reținere și adaos. Însă mie mi se pare și acum că, în acest caz precum și în altele, Schopenhauer a făcut același lucru pe care obișnuiesc să-l facă filosofii: el a preluat și a exagerat o *prejudecată populară*. Voința îmi apare înainte de toate ca un lucru *complex*, care este o unitate doar în chip de cuvânt, – și tocmai în această unitate a cuvântului constă prejudecata populară care a înșelat vigilența mereu neglijabilă a filosofilor. Așadar, să fim măcar o dată mai prudenți, mai puțin „filosofi" –, și să spunem: în toate vrerile există în primul rând o multitudine de sentimente, sentimentul stării *din* care vrem să ieșim, cel al stării *spre* care tindem, însuși sentimentul acestor „din" și „spre" și, în sfârșit, o senzație musculară accesorie care, printr-un fel de obișnuință și fără a ne pune în mișcare „mâinile și picioarele", intră în joc în momentul în care noi „vrem". Precum „a simți" și chiar „a simți multiplu" este în mod evident unul dintre ingredientele voinței, ea conține în al doilea rând și pe „a gândi": în toate actele voinței există o idee dominantă; – și să nu-și închipuie nimeni că ar fi posibil să se izoleze această idee de „a vrea", pentru a obține ceva care să mai poată fi numit voință! În al treilea rând, voința nu este doar un complex de simțiri și gândiri, ci, înainte de toate, și o *stare afectivă*, tocmai acea stare afectivă dominantă de mai sus. Așa-numitul „liber arbitru" este de fapt sentimentul de superioritate asupra celui care trebuie să

se supună: „eu sunt liber, ‘el’ trebuie să se supună” – iată lucrul ce se ascunde în toate vrerile, laolaltă cu acea încordare a atenției, acea privire dreaptă fixată exlusiv asupra unui singur lucru, acea apreciere absolută: „În momentul de față acesta e lucrul necesar, și nici un altul”, acea certitudine interioară a actului de supunere ce urmează a fi înfăptuit și toate celelalte sentimente care formează starea sufletească a celui care poruncește. *A vrea* înseamnă a porunci unui lucru din sine care se supune sau pe care îl credem supus. Dar să luăm aminte acum la esența cea mai ciudată a voinței, – acest lucru atât de multiplu, pentru care norodul are un singur cuvânt: dacă într-un anumit caz dat suntem în același timp poruncitori și supuși, supunându-ne, cunoaștem sentimentul constrângerii, al apăsării, al presiunii, al rezistenței, al mișcării, sentimente ce urmează îndată după actul voinței; însă, în măsura în care avem pe de altă parte obișnuința de a face abstracție de acest dualism, de a ne înșela cu ajutorul noțiunii sintetice a „eu”-lui, o întreagă înlănțuire de concluzii eronate și prin urmare de evaluări false ale voinței însesi vor veni să se atârne peste vrere, – astfel că cel care vrea, crede cu bună-credință că a voi este *suficient* pentru a acționa. Dat fiind că în majoritatea cazurilor oamenii s-au mărginit la vrere și că s-au putut *aștepta* totodată la efectul ordinului dat, adică la supunere, la îndeplinirea actului prescris, *aparența* a fost tradusă prin sentimentul *necesității efectului*; pe scurt, cel care „vrea” crede cu un anumit grad de certitudine că vrerea și acțiunea sunt oarecum unul și același lucru –, el atribuie reușita, executarea vrerii înseși voinței, iar această credință întărește în el sentimentul savuros al puterii pe care îl inspiră orice reușită. „Liberul arbitru” – iată numele acelei complexe stări de plăcere resimțită de cel care vrea, care poruncește și se identifică în același timp cu cel care execută, – gustând astfel împreună cu el plăcerea de a depăși obstacolele, cu impresia că voința sa este de fapt aceea care a triumfat asupra lor. Astfel, în actul volitiv, plăcerii de a da un ordin i se adaugă plăcerea uneltei care îl execută cu succes; voinței i se alătură „voințe subalterne”, suflete subalterne și docile, corpul nostru nefiind altceva decât edificiul colec-

tiv al mai multor suflete. *L'effet, c'est moi*: în acest caz se întâmplă la fel ca și în toate comunitățile fericite și bine organizate, și anume că clasa dominantă se identifică cu succesele comunității. În cazul tuturor vrerilor este vorba pur și simplu de poruncă și supunere, în cadrul unei structuri complexe colective, compuse, precum am mai spus, din mai multe „suflete": iată pentru ce ar trebui să-și permită un filosof să considere voința în sine din unghiul moralei: și anume, al moralei considerate ca știința unei ierarhii dominatoare, din care ia naștere fenomenul vieții.

(*Dincolo de bine și de rău*, Partea întâi, „Despre prejudecățile filosofilor", § 19, trad. rom. Francisc Grünberg, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 25-27)

13. Două tipuri de forțe: activ și reactiv

Evoluția unui lucru, a unui obicei, a unui organ nu este, prin urmare, deloc un *progressus* al său spre un țel, cu atât mai puțin un *progressus* logic și scurt, obținut cu un efort minim de forță și de cheltuială – ci o succesiune de fenomene înrobitoare mai mult sau mai puțin profunde, mai mult sau mai puțin independente unul de celălalt, care îl copleșesc, la care se adaugă împotrivirile care se ivesc de fiecare dată, încercările de metamorfozare în scopul apărării și reacției, ca și rezultatele reușite ale acțiunilor contrarii. Forma este fluidă, „sensul" însă și mai mult... Nici înlăuntrul fiecărui organism în parte lucrurile nu se petrec altfel: o dată cu fiecare pas esențial în creșterea întregului se deplasează și „sensul" diferitelor organe – uneori pieirea parțială a acestora, reducerea lor numerică (de pildă prin distrugerea elementelor intermediare) poate fi un semn de sporire a forței și de perfecționare. Vreau să spun că și *inutilitatea* parțială, degradarea și degenerarea, pierderea sensului și a finalității, într-un cuvânt moartea, fac parte din condițiile adevăratului *progressus* ce apare întotdeauna ca întruchipare a unei voințe și căi spre *puterea mai mare* și se înfăptuiește întotdeauna în dauna numeroaselor puteri mai mici. [...]

Reliefez acest principal punct de vedere al metodei istorice, cu atât mai mult cu cât el contravine de fapt instinctului dominant și gustului actual, care s-ar împăca mai curând cu hazardul absolut, ba chiar și cu absurditatea mecanicistă a tuturor evenimentelor, decât cu teoria unei *voințe de putere* ce sălășluiește în orice eveniment. Idiosincrazia democrată la tot ce domină și vrea să domine, *misarhismul* modern (spre a forma un cuvânt rău pentru un lucru rău), s-a transpus și înveșmântat cu timpul în intelectualism, intelectualismul cel mai pur, în asemenea măsură încât astăzi pătrunde, *poate* pătrunde pas cu pas în cele mai riguroase, aparent cele mai obiective științe. Ba mi se pare chiar că s-a înstăpânit peste întreaga fiziologie și biologie, în dauna lor, se înțelege de la sine, sterpelindu-le unul din conceptele fundamentale, cel de *activitate* propriu-zisă. Sub presiunea acestei idiosincrazii este împinsă în prim plan „adaptarea", adică o activitate de rangul al doilea, o simplă reactivitate, mai mult încă, viața însăși a fost definită ca o adaptare interioară din ce în ce mai eficientă la condițiile exterioare (Herbert Spencer). Dar în felul acesta este nesocotită esența vieții, *voința sa de putere*; în felul acesta este trecută cu vederea întâietatea principală pe care o au forțele spontane, agresive, abuzive, care dau noi interpretări, noi orientări, noi înfățișări, „adaptarea" venind abia după efectele lor; în felul acesta este tăgăduit rolul dominant al celor mai înalte funcții din organismul însuși, funcții în care voința de viață apare activă și modelatoare.

(*Genealogia moralei*, A doua disertație, „'Vină', 'conștiință încărcată' și cele înrudite", § 12, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 356-358)

14. Două calități ale voinței de putere. Afirmația și negația

Eu am văzut întâi contradicția esențială, contradicția propriu-zisă – instinctul degenerescenței care se îndreaptă împotriva vieții cu un resentiment, o dorință subterană de răzbunare

(creștinismul, filosofia lui Schopenhauer, într-un anumit sens chiar filosofia lui Platon, întregul idealism ca forme tipice), și o formulă născută din plenitudine, din prea-plinul celei mai profunde Afirmări, un Da fără nici o reținere, spus suferinței însăși, vinovăției însăși, spus în fața a tot ce este îndoielnic și străin în existența însăși... Acest ultim, cel mai bucuros cu putință, covârșitor de entuziast Da spus vieții este nu numai cea mai înaltă intuiție, este în același timp intuiția *cea mai profundă*, confirmată cu cea mai mare vigoare de adevăr și de știință și afirmată cu cea mai mare consecvență. Din ceea ce există nimic nu trebuie anulat, nimic nu este dispensabil – laturile existenței respinse de creștini și de ceilalți nihiliști sunt chiar de o nesfârșit mai înaltă prețuire în ierarhia valorilor decât ceea ce prețuia, avea libertatea să prețuiască ca bun instinctul decadenței. Pentru a înțelege aceasta trebuie curaj, și ca o condiție a unui asemenea curaj, un belșug de forță: căci exact atât de departe cât poate îndrăzni să înainteze curajul, exact atât, după măsura forței proprii te apropii de adevăr. Recunoașterea, Da-ul spus realității este pentru cei puternici o necesitate de aceeași natură cât este pentru cei slabi, sub inspirația slăbiciunii, lașitatea și fuga din fața realității – „idealul"... Ei nu au libertatea să cunoască; decadenții au nevoie de minciună – ea este una din condițiile subsistenței lor.

(*Ecce Homo*, „Nașterea tragediei", § 2, trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, pp. 64-65)

15. Cum triumfă forțele reactive: resentimentul

În morală, răscoala sclavilor începe atunci când însuși *resentimentul* devine creator și naște valori: *resentimentul* acelor ființe cărora reacția propriu-zisă, aceea a faptei, le este interzisă și care rămân nevătămate numai datorită unei răzbunări doar imaginare. În timp ce orice morală aristocratică se înalță dintr-o rostire triumfătoare a lui Da față de sine însuși, morala sclavilor

rostește din capul locului un Nu față de ceea ce este „exterior sieși”, de ceea ce e „altfel”, de ceea ce este „non-eul” său: și *acest* Nu este actul lor creator. Întoarcerea aceasta a privirii ce apreciază – această îndreptare *necesară* spre exterior, în loc de a se întoarce înapoi spre sine însuși – face parte din *resentiment*: pentru a se naște, morala sclavilor are întotdeauna și în primul rând nevoie de o lume potrivnică și exterioară, fiziologic vorbind, are de fapt nevoie de stimuli exteriori pentru a acționa – iar acțiunea sa este fundamental o reacțiune.

(*Genealogia moralei*, Prima disertație, „‘Bine și rău’, ‘Bun și rău’”, § 10, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, p. 313)

16. Urmare: conștiința încărcată sau întoarcerea împotriva ta însuți

[...] preotul este *cel care schimbă direcția* resentimentului. Căci fiecare suferind caută instinctiv o cauză a suferinței sale, mai precis un făptaș, și mai exact, un făptaș *vinovat*, accesibil suferinței – pe scurt, ceva viu asupra căruia să-și poată descărca afectele prin fapte sau *in effigie*, sub un pretext oarecare, deoarece descărcarea afectelor este suprema încercare de ușurare, mai bine zis de *amețire* a celui ce suferă, *narcoticul* său, dorit inconștient împotriva chinului de orice fel. După părerea mea, numai aici vom găsi adevărata cauză fiziologică a resentimentului, a răzbunării și a tot ceea ce îi este înrudit, deci într-o cerință de *anesteziere a durerii prin afect* [...] Suferinzii sunt cu toții de o înspăimântătoare promptitudine și ingeniozitate în a descoperi pretexte pentru afectele dureroase; ei își savurează până și bănuielile, își bat capul în legătură cu răul și influențele aparente, își scormonesc măruntaiele trecutului și prezentului în căutarea unor istorii sumbre și dubioase care le deschid calea pentru a se desfăta cu bănuieli chinuitoare și a se ameți cu veninul propriei răutăți – redeschid brutal rănile cele mai vechi, își pierd sângele prin cicatrici de mult închise, fac răufăcători din prieteni, soție,

copil și toți cei ce le sunt apropiați. „Sufăr; cineva trebuie să fie de vină” – așa gândește orice oaie bolnăvicioasă. Dar pastorul ei, preotul ascet, îi spune: „Ai dreptate, oaia mea! cineva trebuie să poarte vina, dar tu însăți ești acel cineva, numai tu însăți ești vinovată – *numai tu însăți ești vinovată față de tine*!”... Aceste spuse sunt îndeajuns de îndrăznețe, îndeajuns de greșite, dar astfel s-a obținut cel puțin un lucru, și anume direcția resentimentului este *schimbată*.

(*Genealogia moralei*, A treia disertație, „Ce înseamnă idealurile ascetice?”, § 15, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 410-412)

17. Cum triumfă nihilismul în cadrul voinței de putere

Lipsa de sens a suferinței și *nu* suferința a fost blestemul care a apăsat până acum omenirea – *iar idealul ascetic îi oferea un sens*! Era până acum singurul, dar un sens oarecare este oricum mai bun decât nici un sens; idealul ascetic a fost în orice privință lucrul prin excelență cel mai de preț „*faute de mieux*” din câte au existat până astăzi. [...] Interpretarea a adus neîndoielnic cu sine o nouă suferință, mai adâncă, mai lăuntrică, mai otrăvită și măcinătoare de viață: a pus orice suferință sub semnul *vinei*... Dar în pofida tuturor acestor lucruri, omul era *salvat*, avea un *sens*, nu mai era o frunză bătută de vânt, o minge a nonsensului, a „fără-de-sens”-ului, putea de acum înainte să *vrea* ceva – deocamdată indiferent cum, cu ce și pentru ce: *voința însăși era salvată*. Era însă cu neputință de ascuns *ce* anume exprimă această voință căreia idealul ascetic i-a imprimat direcția: această ură împotriva a ceea ce este omenesc, mai multă încă față de animalic și mai multă față de materie, această oroare față de simțuri, față de rațiunea însăși, această spaimă în fața fericirii și a frumuseții, această dorință de a fugi de tot ce este aparență, schimbare, devenire, moarte, dor, dorință chiar – toate laolaltă înseamnă, să îndrăznim a înțelege acest lucru, o *voință*

de neant, o silă de viață, o răzvrătire împotriva condițiilor fundamentale ale vieții, dar este și rămâne o *voință*!... Și mai spun o dată în încheiere ceea ce am spus la început: omul preferă să vrea *neantul* decât să nu *vrea* deloc...

(*Genealogia moralei*, A treia disertație, „Ce înseamnă idealurile ascetice?", § 28, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, p. 446)

D) DE LA NIHILISM LA TRANSMUTAȚIE

„Nihilismul învins prin el însuși" (*1887)

18. Dumnezeu și nihilismul

Numim creștinismul o religie a *milei*. Mila se opune afectelor tonice care sporesc energia sentimentului vieții; ea acționează depresiv. [...] Ea menține ceea ce este copt pentru decădere, se apără pe sine în favoarea dezmoșteniților și condamnaților vieții, există prin numărul mare al rataților de tot felul, pe care îi *ține* în viață, conferă vieții înseși un aspect mai întunecat și mai îndoielnic. S-a îndrăznit ca mila să fie numită virtute (ceea ce în orice morală *nobilă* trece drept o slăbiciune); s-a mers apoi mai departe, s-a făcut din milă *virtutea*, fundamentul și originea tuturor virtuților – firește, numai din punctul de vedere al unei asemenea filosofii, fapt ce trebuie avut întotdeauna în vedere, care era nihilistă, care și-a scris pe drapel *negarea vieții*. Avea dreptate în această privință Schopenhauer: prin milă, viața este negată, *devine și mai vrednică de a fi negată* – mila constituie *practica* nihilismului. Încă o dată spus: acest instinct depresiv și contagios se pune de-a curmezișul oricărui instinct care tinde către menținerea și sporirea valorii vieții; el

este, atât ca *multiplicator* al mizeriei, cât și ca *păstrător* al oricărei mizerii, principalul instrument pentru creșterea *decadenței* – asupra a ceea ce ne convinge mila este nimicul... – Omul nu spune „nimicul”: el folosește pentru aceasta pe „dincolo”; sau pe „Dumnezeu”; sau „viața cea adevărată”; sau Nirvana, stingerea, fericirea... Această retorică nevinovată, ce ține de domeniul idiosincraziei religioase și morale, apare imediat *mult mai puțin nevinovată* dacă se înțelege tendința *care este* învăluită aici în mantia sublimelor cuvinte: o tendință adversară vieții. [...]

Conceptul creștin al lui Dumnezeu – Dumnezeul bolnavilor, Dumnezeu ca păianjen, Dumnezeu ca spirit – este unul din cele mai corupte concepte de Dumnezeu la care s-a ajuns vreodată pe acest pământ: el reprezintă poate nivelul de adâncime al dezvoltării coborâtoare a tipului de Dumnezeu, Dumnezeu care a degenerat *în contrazicere a vieții*, în loc de a fi preamărire a acesteia, un veșnic Da spus vieții! A vesti în numele lui Dumnezeu dușmănia față de viață, față de natură, față de voința de viață! Dumnezeu ca formulă pentru toate calomniile „de dincoace” și pentru toate minciunile „de dincolo”! Neantul îndumnezeit în Dumnezeu, voința de nimic devenită sfântă!...

(*Antichristul*, §§ 7 și 18, trad. rom. Vasile Muscă, Ed. Biblioteca Apostrof, *op. cit.*, pp. 13-14 și 26)

19. O PRIMĂ VERSIUNE A LUI „DUMNEZEU A MURIT”

PRIZONIERII. – Într-o dimineață, prizonierii au ieșit la muncă în curtea închisorii; gardianul era absent. Unii dintre ei s-au apucat pe loc de treabă ca de obicei, alții stăteau degeaba și aruncau în jurul lor priviri sfidătoare. Atunci unul a ieșit din rând și a strigat: „Munciți cât vreți sau stați, asta nu are importanță. Uneltirile voastre secrete au fost dezvăluite, gardianul închisorii v-a surprins și în curând el vă va judeca aspru. Îl cunoașteți, e dur și ranchiunos. Dar ascultați ce vă spun: v-ați înșelat asupra mea până acum, nu sunt ce par a fi. Mai mult, sunt fiul gardianului

închisorii și am toată influența asupra lui. Pot să vă scap, vreau să vă scap. Bineînțeles, nu-i voi salva decât pe aceia dintre voi care cred că eu sunt fiul gardianului. Ceilalți pot culege roadele neîncrederii lor." „– Bine, zise după un moment de tăcere un prizonier mai vârstnic, ce contează pentru tine dacă noi credem în tine sau nu? Dacă ești într-adevăr fiul lui și poți face ce ai zis, pune o vorbă bună pentru noi, atunci vei face chiar o faptă bună. Dar încetează cu discursurile despre credință și neîncredere!" – „Eu unul nu cred deloc, îl întrerupse unul mai tânăr. Are tot felul de idei. Pariez că peste opt zile vom fi tot aici, exact ca astăzi și că gardianul nu are cunoștință de *nimic*." „Și dacă a știut ceva, nu mai e cazul acum", strigă ultimul prizonier care coborâse în curte, gardianul închisorii tocmai a murit subit. „Ura!", izbucniră mai mulți deținuți într-un glas. „Domnule fiu! Domnule fiu! unde ți-e moștenirea? Care suntem prizonierii tăi de acum?!" – „V-am spus, răspunse calm cel apostrofat, voi elibera pe toți cei care cred în mine, sunt la fel de sigur ca de faptul că tatăl meu e încă în viață." – Prizonierii nu mai râseră, ci înălțară din umeri și-l lăsară în pace.

(*Călătorul și umbra sa*, § 84, trad. rom. Otilia-Ioana Petre, Ed. Antet, *op. cit.*, pp. 58-59)

20. Dumnezeu a murit

[...]

"O, Zarathustra! Zarathustra! dezleagă-mi taina! Spune! Spune! *Care e răzbunarea împotriva martorului?*

Dă-te-ndărăt, aici e gheața lunecoasă! Ai grijă, ai grijă să nu-și rupă mândria ta piciorul!

Tu, Zarathustra-nfumuratule, tu crezi că ești un înțelept! Dezleagă-atunci enigma-aceasta, tu care spargi cele mai dure nuci! – cine sunt eu? Răspunde-mi deci: cine sunt *eu*?"

Când auzi aceste vorbe Zarathustra, ce credeți că se petrecu în adâncul sufletului său? Simți cum *îl cuprinde mila*; și brusc se prăbuși ca un stejar, care s-a-mpotrivit la grele, repetate lovi-

turi – greu, dintr-o dată, spre spaima celor ce voiau ca el să cadă. Dar se sculă îndată de la pământ, în timp ce ochii lui se înăspriră.

“Te recunosc prea bine”, grăi cu-o voce ca de bronz; „*ești ucigașul lui Dumnezeu*! Fă-mi loc să trec.

Tu n-ai putut să mai *suporți* să fii văzut de el – de cel ce te privea continuu, om mai respingător ca toți! Da, tu te-ai răzbunat pe martorul acesta!”

Așa grăit-a Zarathustra, vrând să treacă mai departe; dar cel cu-neputință-de-descris îl prinse de o pulpană a hainei și începu din nou să gâlgâie, în timp ce-și căuta cuvintele. „Rămâi!” îi zise în sfârșit.

“Rămâi! Nu te îndepărta! Eu am ghicit securea ce te-a doborât pe jos: O! Zarathustra, noroc că ai putut să te ridici!

Tu ai ghicit, eu știu prea bine, ce simte cel ce l-a ucis pe Dumnezeu. Rămâi! Așază-te alăturea de mine, și nu va fi degeaba.

Spre cine mergeam eu, dacă nu spre tine? Rămâi, așază-te! Și nu te mai uita așa la mine! Respectă astfel – înfățișarea mea respingătoare!

Ei toți mă prigonesc: tu ești acum ultimul meu refugiu. O, *nu* cu ura lor și *nici* cu zbirii lor – aș râde de-a asemenea prigoană și aș fi mulțumit și mândru.

Urmările cele mai fericite n-au fost până acum de partea celor strașnic urmăriți? Iar când ești strașnic urmărit, înveți ușor să vii din urmă: urmezi ceea ce urmărești! Însă e *mila* lor –

– da: mila lor este aceea de care fug și cer refugiu lângă tine. O, Zarathustra, ocrotește-mă, tu ești ultimul meu refugiu, tu – singurul, care-ai ghicit cine sunt eu:

[...]

Tu însuți însă – să fii atent la propria ta milă! Căci mulți au și pornit la drum spre tine, mulți care suferă, se îndoiesc, stau să se-nece sau să-nghețe.

Te-avertizez chiar împotriva mea. Tu mi-ai ghicit enigma, în tot ce are bun și rău în ea, și m-ai ghicit pe mine însumi și ce fac. Iar eu cunosc securea care te va doborî.

Dar el – el *trebuia* să moară. Cu ochiul lui, care privea *în* toate – el deslușea adâncul și temelia oamenilor, rușinea lor și hidoșeniile-ascunse.

Iar mila lui nu cunoștea rușinea: el mi se strecura în cele mai murdare colțuri. O, curiosu-acesta, indiscretul, preamilostivul trebuia să moară.

El mă privea fără-ncetare *pe mine*: pe un atare martor am dorit să mă răzbun – sau să-ncetez a mai trăi.

Da, Dumnezeu, care pe toate le vedea, *chiar și pe om*, era un Dumnezeu ce trebuia să moară! Omul nu poate *să suporte* ca un atare martor să trăiască."

Așa grăi omul cel mai respingător. [...]

(*Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a patra, „Omul cel mai respingător", trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 328-331)

21. După moartea lui Dumnezeu, persistența nihilismului

[...] Date fiind aceste două idei, conform cărora pe de o parte prin devenire nu se urmărește nimic și pe de altă parte în întreaga devenire nu domnește nici o amplă unitate, în care individul s-ar putea cufunda cu totul ca într-un element de maximă valoare: singurul *subterfugiu* posibil este condamnarea ca iluzie a întregii acestei lumi a devenirii și inventarea unei lumi ce există dincolo de ea ca *lume adevărată*. De îndată însă ce omul ajunge să înțeleagă faptul că o atare lume este împodobită prin nevoi psihologice, și că el nu are nici un drept să procedeze astfel, apare ultima formă a nihilismului ce include în sine *lipsa credinței într-o lume metafizică* și-și reprimă credința într-o lume *adevărată*. Din această perspectivă se recunoaște realitatea devenirii ca *unică* realitate, se interzice orice furișare spre lumi de dincolo și false divinități – dar *nu se suportă această lume pe care nu mai vrem s-o negăm.*

– Ce s-a întâmplat, de fapt? S-a atins sentimentul *lipsei de valoare* atunci când s-a înțeles că nici prin conceptul de „*scop*", nici prin conceptul de „*unitate*", nici prin acela de „*adevăr*" nu se poate interpreta caracterul de ansamblu al existenței. Nu se

urmărește și nu se atinge nimic astfel; lipsește unitatea superioară în multiplicitatea realului: caracterul existenței nu este „adevărat”, este *fals*..., pur și simplu nu mai avem nici un motiv să ne convingem de ideea unei lumi adevărate... Pe scurt: categoriile „scop”, „unitate”, „ființă” prin care am atribuit o valoare lumii, sunt *retrase* iarăși de noi – iar acum lumea *arată lipsită de valoare*...[5]

(*1887, *Voința de putere*, Cartea întâi, „Nihilismul european”, § 12, trad. rom. Claudiu Baciu, Ed. Aion, *op. cit.*, pp. 13-14)

22. Necesitatea de a aștepta

Nebunul. – N-ați auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar și alerga prin piață strigând neîncetat: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!” Cum acolo se aflau mulți care nu credeau în Dumnezeu, fu întâmpinat cu hohote de râs. Oare s-a pierdut? spuse unul. S-a rătăcit ca un copil? spuse altul. Sau stă ascuns? Se teme de noi? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? – strigau și râdeau cu toții. Nebunul sări drept în mijlocul lor și îi străpunse cu privirea. „Unde a plecat Dumnezeu? strigă el. Am să vă spun eu! *Noi l-am ucis* – voi și eu! Noi toți suntem ucigașii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut să bem marea? Cine ne-a dat buretele pentru a șterge întregul orizont? Ce-am făcut când am desprins pământul acesta din lanțurile soarelui său? Încotro se îndreaptă acum? Încotro ne îndreptăm noi? Departe de toți sorii? Nu ne prăbușim fără încetare? Înapoi, într-o parte, înainte, în toate părțile? Mai există oare un sus și un jos? Nu rătăcim ca printr-un neant nesfârșit?

[5] Textul acesta rezumă întreaga istorie a nihilismului în concepția lui Nietzsche și îi descrie *ultima formă*: ceea ce Zarathustra numește „ultimul om” („Precuvântarea lui Zarathustra”, § 5; și cf. Partea a treia, „Prezicătorul”). Acesta nu trebuie confundat cu forma următoare, „omul care își vrea pieirea”, descris în textul nr. 23, care marchează deja o depășire a nihilismului. *(Nota autorului.)*

Nu ne adie golul din față? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea și încă mai multă noapte? Nu auzim încă nimic din gălăgia cioclilor care-l îngroapă pe Dumnezeu? Nu simțim încă nimic din mirosul putrezirii divine? – și zeii putrezesc! Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfânt și mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre – cine ne spală de acest sânge? Cu ce apă ne-am putea curăța? Ce ispășiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea? Faptă mai mare nu a existat niciodată – și oricine se va naște după noi va pătrunde, datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decât a fost toată istoria de până acum!" Nebunul tăcu și-și privi din nou ascultătorii: – și ei tăceau, privindu-l cu uimire. La urmă el își azvârli felinarul pe jos, astfel încât se sparse în bucăți și se stinse. „Vin prea devreme, spuse apoi, nu mi-a sosit încă timpul. Această faptă uriașă mai este încă pe drum și umblă – nu a pătruns încă până în auzul oamenilor. Fulgerul și tunetul au nevoie de timp, lumina stelelor are nevoie de timp, faptele au nevoie de timp, chiar și după ce au fost înfăptuite, pentru a fi văzute și auzite. Această faptă le este încă mai îndepărtată decât cele mai îndepărtate stele – *și totuși au făcut-o*!" – Se mai povestește că nebunul a pătruns în acea zi în mai multe biserici și a intonat acolo al său *Requiem aeternam deo*. Scos afară și cerându-i-se socoteală, a răspuns mereu doar atât: „Ce mai sunt aceste biserici, dacă nu sunt criptele și monumentele funerare ale lui Dumnezeu?"

(*Știința voioasă*, Cartea a treia, § 125, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 129-130)

23. Apropierea transmutației

Ce e măreț în om e că-i o punte, nu un capăt: ce este vrednic de iubire-n om e că-i o *trecere* și o *pierzanie*.

Iubesc pe cei ce nu știu să trăiască decât ca pieritori, pentru că ei sunt cei ce trec dincolo.

Iubesc pe cei care nu-și caută dincolo de stele temeiul de-a muri și-a se jertfi: ci se sacrifică pământului, din râvna ca pământul să devină într-o zi al Supraomului.

Iubesc pe cel care s-a dedicat cunoașterii, pentru-a permite mâine Supraomului să fie. Astfel își pregătește el pierzania.

Iubesc pe cel ce inventează și muncește ca să ridice casa Supraomului și ca să pregătească pentru el pământ, fiară și plantă: astfel își pregătește el pierzania.

Iubesc pe cel ce și-a-ndrăgit virtutea: deoarece virtutea e voință spre pierzanie și o săgeată a dorinței.

Iubesc pe cel ce nu-și păstrează nici un strop de spirit pentru el, menindu-și-l întreg virtuții sale: astfel ca spirit trece peste punte.

Iubesc pe cel ce-și face din virtutea sa pornire și fatalitate; astfel din dragoste pentru virtutea sa el vrea să mai trăiască și să nu trăiască.

Iubesc pe cel ce nu dorește prea multe virtuți. Căci o virtute este mai virtute decât două, ea e un nod mai tare de care se agață fatalitatea.

Iubesc pe cel ce-și risipește sufletul, care nu vrea recunoștință și nu dă îndărăt nimic: căci el tot timpul dăruiește și nu vrea să se păstreze pentru sine.

Iubesc pe cel căruia i-e rușine când zarul cade în favoarea lui și care-atunci se-ntreabă: sunt oare un trișor? – căci el își vrea pieirea.

Iubesc pe cel ce-aruncă înaintea faptei sale un roi de vorbe aurite și care totuși ține mult mai mult decât promite: căci voia lui e spre pieire.

Iubesc pe cei care-i justifică pe cei de mâine și care-i mântuie pe cei ce-au fost: căci el își vrea pierzania în cei ce aparțin prezentului.

Iubesc pe cel ce-și maltratează Dumnezeul, pentru că-l iubește: căci el chiar de mânia acelui Dumnezeu pieri-va.

Iubesc pe cel cu sufletul adânc până și-n rană, cel care-și pierde viața dintr-un fleac: în felu-acesta trece puntea bucuros.

Iubesc pe cel cu sufletul atât de plin, încât e-n stare-a se uita pe sine, și toate lucrurile sunt în el: căci toate îl vor duce la pieire.

Iubesc pe cei cu inima și spiritul eliberate: căci capetele lor sunt numai măruntaie ale inimii, iar inimile lor zoresc să-i piardă.

Iubesc pe toți cei care sunt ca stropii grei ce pică unul după altul dintr-un nor întunecat ce stă deasupra oamenilor: ei vestesc că fulgerul este aproape și ca heralzi ai lui merg spre pieire.

Iată, eu sunt un vestitor al fulgerului, un strop greu ce cade greu din nor: dar fulgerul acesta se numește *Supraom.*

(*Așa grăit-a Zarathustra*, „Precuvântarea lui Zarathustra", § 4, trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 70-72)

24. Transmutația:
negativul pus în slujba unei afirmații superioare

Problema psihologică despre tipul pe care-l reprezintă Zarathustra este, cum cel care spune Nu cu o intensitate nemaiauzită, care îl opune *făcând* pe Nu tuturor celor față de care până acum s-a spus Da, poate totuși fi opusul unui spirit negativ, care spune Nu; cum spiritul care îndură cea mai apăsătoare povară a destiului, care poartă un blestem al misiunii sale, poate fi cel mai ușor în făptuire și cel mai transcendent – Zarathustra este un dănțuitor – cum cel care are viziunea cea mai dură, cea mai înfricoșătoare în ceea ce privește realitatea, cel care a gândit „gândurile cele mai amețitor de profunde", nu găsește totuși în ele nici o obiecție împotriva existenței, nici chiar împotriva veșnicei ei reîntoarceri – ci, mai curând, încă un ternei pentru *a fi el însuși* veșnicul Da față de toate lucrurile, „uriașul, nelimitatul Da și Amin spus în fața a tot și a toate"... „În toate abisurile eu îmi port încă mai departe Da-ul pe care-l spun ca o binecuvântare"... *Dar încă o dată acesta este însuși conceptul Dionysos.*

(*Ecce Homo*, „Așa grăit-a Zarathustra", § 6, trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, pp. 99-100)

25. Esența afirmativă a voinței de putere

Pasiunea de a domina: bici care arde pentru inimi aspre; martiriu crud păstrat doar pentru cei mai cruzi; văpaie-ntunecată a rugurilor vii.

Pasiunea de a domina: cumplită frână, impusă celor mai înfumurate popoare; batjocură a tuturor virtuților nesigure; ce călărește toate șeile și-orgoliile.

Pasiunea de a domina: cutremur de pământ rozând, surpând tot ce e plin de viermi și găunos; erupția care se rostogolește și mugește peste morminte văruite zdrobindu-le; semn de-ntrebare sclipitor alături de pretimpurii răspunsuri.

Pasiunea de a domina: sub ochiul ei omul se târâie, se ghemuie, se face sclav, devine mult mai josnic decât șarpele și porcul – până ce din el răcnește-n fine marele dispreț.

Pasiunea de a domina: maestra înspăimântătoare a marelui dispreț, care le strigă-n față cetăților și-mpăraților pe rând „s-a zis cu tine!" – până ce ele însele răcnesc „s-a zis cu *noi!*"

Pasiunea de a domina: cea care vine să-i seducă pe cei curați și singuratici și care suie pe 'nălțimi sieși suficiente, arzând ca o iubire, și care zugrăvește pe cerul pământesc învăpăiate fericiri.

Pasiunea de a domina: dar pentru ce să-i spunem *pasiune* acestei înălțări care râvnește la putere? Într-*adevăr*, nimic bolnav și pătimaș nu-ncape-ntr-o asemenea-nălțare și plăcere!

Că singuratica-nălțare nu se însingurează pentru veci și nu devine suficientă sieși; că muntele se încovoaie către vale și vântul piscurilor înspre râpe:

O, cine ar putea să afle îndreptățitul nume virtuos pentru-o atare năzuință? „Virtutea care dăruiește" – cândva așa numit-a Zarathustra inexprimabilul.

(*Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a treia, „Despre cele trei rele", § 2, trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 252-253)

E) ETERNA REÎNTOARCERE

„Povestesc acum istoria lui Zarathustra. Concepția fundamentală a cărții, Gândul Veșnicei Reîntoarceri, această supremă formulă a Afirmației..." (*Ecce Homo*[6])

26. VOINȚA DE PUTERE ȘI ETERNA REÎNTOARCERE

Voința – iată cum se numește liberatorul și heraldul bucuriei: așa v-am învățat, prieteni dragi! Acuma însă ascultați aceasta: voința însăși este un prizonier.

A vrea înseamnă a te elibera; dar cum o să numim atunci ceea ce-l pune chiar și pe liberator în lanțuri?

„A fost" – acesta este numele ce-l poartă scrâșnirea dinților și suferința-nsingurată a voinței. Neputincioasă-n fața a ceea ce s-a săvârșit – ea este-o proastă spectatoare mânioasă a trecutului.

Voința nu poate nimic retrospectiv. Ea nu poate distruge timpul nici lăcomia timpului – aceasta-i solitara suferință a ei.

A vrea înseamnă a te elibera: ce născocește oare voința însăși, ca să se smulgă din durerea ei și să-și batjocorească închisoarea?

Vai! nu există prizonier care să nu înnebunească! Dar tot prin nebunie se eliberează voința prizonieră.

Mânia ei ascunsă e că timpul nu curge îndărăt; „faptul acela ce s-a petrecut" – aceasta este stânca pe care nu o poate ea rostogoli.

De-aceea plină de mânie și de supărare ea rostogolește stânci și se răzbună pe aceia care nu simt aceeași supărare și mânie.

---

[6] trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, p. 89

Și iată cum voința, cea eliberatoare, devine-agent al răului: pe tot ce este-n stare să sufere ea se răzbună, pentru că n-are forță-asupra a ceea ce s-a întâmplat.

Și-aceasta este *răzbunarea* ca atare: aversiune a voinței împotriva timpului și împotriva-a tot ceea ce-a fost.

Într-adevăr, o mare nebunie se ascunde în voința noastră; și este un blestem al omenirii că-această nebunie a-nvățat să fie spirit!

Spirit al răzbunării: prieteni dragi, aceasta este cea mai-naltă formă a cugetării omenești până acum; și peste tot unde a existat vreo suferință, va trebui să fie și pedeapsă-ntotdeauna.

„Pedeapsă" – e numele pe care și-l acordă răzbunarea însăși: un nume mincinos cu care simulează buna ei credință.

Și cum agentul însuși al voinței suferă deoarece nu stă-n puterea ei vreo retrospectivă, voința însăși și viața-ntreagă sunt pedeapsă.

Și astfel nor de nor se adunară peste spirit, până ce nebunia începu să predice: „Totul e pieritor, de-aceea totul merită să piară!"

„Și-aceasta este chiar dreptatea însăși, această lege-a timpului silit să-și devoreze propriii copii" – iată ce propovăduiește nebunia.

„Morale sunt lucrurile ordonate după dreptate și după răsplată. O, unde este mântuirea de fluxul lucrurilor, de pedeapsa 'existenței'?" – iată ce propovăduiește nebunia.

„Ce mântuire poate să existe, o dată ce există un drept etern? – Vai, de neclintită-i stânca lui 'A fost': eternă trebuie să fie-orice pedeapsă!" – iată ce propovăduiește nebunia.

„Nu, nici o faptă nu poate fi nimicită: atunci cum ar putea să fie nefăcută prin pedeapsă! Aceasta, aceasta este veșnicia pedepsei 'existenței', că însăși existența trebuie să fie necontenită faptă și greșeală!

Decât dacă, până la urmă, voința însăși s-ar elibera și-ar deveni o nonvoință –": dar voi, prieteni dragi, cunoașteți bine acest refren al nebuniei!

V-am eliberat de-acest refren, atunci când v-am vestit: „Voința este creatoare."

Orice „A fost" e rămășiță, enigmă și-oribilă-ntâmplare – până în ziua când voința creatoare zice: „Așa a fost voința mea!"

Până în ziua când voința creatoare zice: „Aceasta e voința mea! Și tot așa va fi de-aci-nainte!"

Dar zis-a ea cândva acestea? Și când anume? S-a destrămat oare voința de propria ei nebunie?

Și-a devenit voința sie însăși mântuitoare și herald al bucuriei? S-a dezvățat ea de orice răzbunare și scrâșnire-a dinților?

Și cine a-nvățat-o împăcarea cu timpul și cu ceea ce întrece orice-mpăcare?

Căci ceea ce întrece orice împăcare voința însăși trebuie s-o vrea, voința care e voință de putere – dar cum îi reușește ei aceasta? Cine-a-nvățat-o să vrea chiar întoarcerea a tot ce-a fost?

(*Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a doua, „Despre mântuire", trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 201-203)

27. De ce Eterna Reîntoarcere inspiră frică?

Crucea pe care sufăr nu e faptul de-a ști că omul este rău, ci de-a striga, cum nimeni altul încă n-a strigat:

„Vai! cât de mică-i răutatea lui! Vai! cât de mică-i bunătatea lui!"

Imensa scârbă – a mea față de om – *aceasta* m-a înăbușit băgându-mi-se în gâtlej: precum și-această profeție a profetului: „Toate-s la fel, nimic nu merită nimic, știința ne înăbușă."

Un lung crepuscul se târa 'naintea mea, o tristețe beată și sleită ca de moarte, care vorbea căscând cu toată gura.

„În veci o să revină iarăși omul, de care tu ești obosit, omul mărunt" – așa grăia căscând tristețea mea, târându-se și neputând să-adoarmă.

Pământul oamenilor mi-a părut o peșteră, și pieptul lui mi s-a părut scobit, și toți cei vii – doar un gunoi de oameni, și oseminte și trecut cu viermi.

Suspinele mi se lăsau pe cripte omenești, nu mai puteau să plece de pe ele; suspinele și întrebările orăcăiau, mă sufocau și mă rodeau, se tânguiau și zi și noapte:

„Vai! omul va reveni mereu! Omul mărunt revine veșnic!”

Văzutu-i-am pe amândoi, odinioară, goi, pe cel mai mare dintre oameni, ca și pe omul cel mai mic, prea-întru-toate-asemănători, iar cel mai mare prea-întru-toate-omenesc!

Prea-întru-toate-mic chiar cel mai mare! – aceasta, da, m-a dezgustat de om!

Și veșnica re-ntoarcere a celui mic! – aceasta, da, m-a dezgustat de orice existență!

„Vai! Scârbă! Scârbă! Scârbă!” – Așa grăit-a Zarathustra, și-a suspinat, înfiorându-se; căci și-a adus aminte de boala sa.

(*Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a treia, „Convalescentul”, § 2, trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 284-285)

28. Frica depășită: Eterna Reîntoarcere ca gândire selectivă

„Dar dacă totul este dinainte determinat, cum pot eu să dispun de actele mele?” Gândirea și credința sunt o povară care apasă asupra ta la fel și mai mult decât oricare altă povară. Spui că hrana, locul, aerul, societatea te transformă și te condiționează? Ei bine, părerile tale o fac în și mai mare măsură, căci ele te călăuzesc în alegerea hranei, a locuinței, a aerului, a societății. Dacă vei introduce acest gând printre gândurile tale, el te va transforma. Dacă, în tot ce vrei să faci, vei începe prin a te întreba: „E sigur că vreau să fac acest lucru de un număr infinit de ori?”, acesta va deveni pentru tine centrul de greutate cel mai solid.

[...] Doctrina mea spune: „Trăiește în așa fel încât să trebuiască să *dorești* să retrăiești, aceasta e datoria – căci oricum vei retrăi! Cel pentru care strădania este suprema bucurie să se străduiască! Cel care iubește cel mai mult odihna să se odihnească! Cel care îndrăgește înainte de toate să se supună, să

asculte și să urmeze, să se supună! Dar *să știe bine* care-i e preferința și să nu se dea înapoi din fața *nici unui mijloc*! E pentru *vecie*!"

Doctrina aceasta e blândă cu cei care nu cred în ea; nu are nici infern, nici amenințări. Cel care nu crede în ea nu va simți în el decât o viață *fugară*.

(*1881, *Voința de putere*, retrad. după trad. fr. Geneviève Bianquis, *La Volonté de Puissance*, IV, 242-244, N.R.F.)

29. Frica depășită: Eterna Reîntoarcere ca Ființă selectivă

1

Iar dacă sunt profet și plin de spiritul profetic, cel care pe șeaua dintre două mări colindă,

cutreierând între trecut și viitor ca un nor negru – dușman al adâncimilor apăsătoare și-al tuturor celor sleiți, cei care nu mai pot nici să trăiască, nici să moară:

– gata-ntr-o clipă-n pieptul lui întunecat, de fulgerul și trăsnetul liberator, gravid de fulgere, strigând și hohotind da! da! gata de trăsnetul profetic –

– dar fericit e cel poartă-atare sarcină! Și-ntr-adevăr mult timp e nevoit să-și spânzure furtuna grea deasupra muntelui cel destinat să-aprindă lumina viitorului cândva! –

O, cum aș putea să nu tânjesc după eternitate și după regele inelelor de nuntă – inelul reîntoarcerii?

Însă nicicând n-am întâlnit femeia de la care să fi dorit să am copii, decât femeia-aceasta, pe care o iubesc: căci ah! eu te iubesc, eternitate!

Căci ah! eu te iubesc, eternitate!

2

Dacă vreodată mânia mea a profanat morminte, a mutat mari pietre de hotar și a rostogolit vechi table sfărâmate în abisuri reci:

dacă vreodată sarcasmul meu a-mprăștiat cuvinte viermănoase, iar eu am măturat paingi cu cruce, aerisind ca vântul bătrâne cripte îmbâcsite:

dacă m-am așezat triumfător pe lespezile zeilor înmormântați, iubind și binecuvântând această lume lângă statuile bătrânilor ei detractori –

– căci mie-mi plac chiar și bisericile și mormintele de zei, pe care ceru-și lasă pura lui privire să străbată acoperișurile lor crăpate; cu mare bucurie mă așez peste ruine de biserici ca iarba și ca macul înfocat –

O, cum puteam să nu tânjesc după eternitate și după regele inelelor de nuntă – inelul reîntoarcerii?

Încă nicicând n-am întâlnit femeia de la care să fi dorit să am copii, decât femeia-aceasta, pe care o iubesc: căci ah! eu te iubesc, eternitate!

Căci ah! eu te iubesc, eternitate!

3

Dacă vreodată-a adiat spre mine suflarea spiritului creator și-această preacerească necesitate, care constrânge tot ce e hazard să dănțuiască pe orbitele stelare:

dacă vreodată-am râs cu râsul fulgerului creator, căruia lungul tunet al faptei bubuind, dar și plin de ascultare îi urmează:

dacă vreodată am jucat la masa zeiască a pământului cu zeii zaruri, încât pământul s-a cutremurat și s-a crăpat și fluvii de pară au erupt din el –

– căci o zeiască masă e pământul, care se zguduie de noile cuvinte creatoare și de zarurile zeilor –

O, cum puteam să nu tânjesc după eternitate și după regele inelelor de nuntă – inelul reîntoarcerii?

Încă nicicând n-am întâlnit femeia de la care să fi dorit să am copii, decât femeia-aceasta, pe care o iubesc: căci ah! eu te iubesc, eternitate!

Căci ah! eu te iubesc, eternitate!

(*Așa grăit-a Zarathustra*, Partea a treia, „Cele șapte peceți”, §§ 1-3, trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 294-296)

30. Dubla afirmație

[...]
Supremă constelație-a ființei!
Tablă cu imagini veșnice!
Tu vii la mine? –
Ce nimeni n-a zărit,
frumusețea ta mută, –
cum? nu fuge de privirile mele?

Stemă a necesității!
Tablă cu imagini veșnice!
– dar tu o știi de-acum:
ce toți urăsc,
ce numai *eu* iubesc,
– să fii *eternă*!
să fii *necesară*!
Iubirea mea se-aprinde veșnic
numai din necesitate.

Stemă a necesității!
Supremă constelație-a ființei!
– de nici o vrere-atinsă,
– de nici un Nu pătată,
veșnic Da al ființei,
sunt veșnic Da-ul tău:
căci te iubesc, o, veșnicie! – –

(*1888, „Glorie și veșnicie", „Ditirambii lui Dionysos", trad. rom. Simion Dănilă, Fr. Nietzsche, *Opere complete I*, Ed. Hestia, *op. cit.*, p. 120)

31. Supraomul

Vin să vă-nvăț ce este Supraomul. Omul este ceva ce trebuie depășit. Voi ce-ați făcut, pentru a-l depăși?

Toate fiinţele de până acuma au creat ceva ce stă deasupra lor: vreţi voi să fiţi refluxul acestei uriaşe revărsări şi preferaţi să vă întoarceţi printre fiare, decât să-l depăşiţi pe om?

Ce e maimuţa pentru om? Doar o batjocură sau o ruşine dureroasă. Aşa trebuie să fie şi omul pentru Supraom: doar o batjocură sau o ruşine dureroasă.

Voi aţi parcurs distanţa de la vierme până la om şi multe în voi sunt încă vierme. Cândva aţi fost maimuţe şi chiar şi azi un om păstrează din maimuţă mai mult ca o maimuţă oarecare.

Dar chiar şi cel mai înţelept dintre voi dilemă e, şi corcitură între plantă şi fantomă. Oare vă-ndemn eu să deveniţi doar plantă sau fantomă?

Iată, vă-nvăţ ce este Supraomul!

Sensul pământului e Supraomul. O, dacă voi v-aţi încorda voinţa: sens al pământului *să fie* Supraomul!

Eu vă conjur, o fraţi ai mei, *rămâneţi credincioşi pământului* şi nu mai daţi crezare celor ce vă vorbesc despre speranţe suprapământeşti! Otrăvitori sunt ei, fie c-o ştiu sau nu.

Sunt hulitori ai vieţii, intoxicaţi la rândul lor şi muribunzi, de care i-e lehamite pământului: pot să dispară aşadar!

Odinioară, a-l huli pe Dumnezeu era cea mai cumplită blasfemie, dar Dumnezeu e mort acum şi morţi, asemeni lui, blasfematorii. Cea mai îngrozitoare blasfemie e azi să blasfemezi pământul, iar măruntaielor misterului să le acorzi mai multă atenţie ca sensului pământului. [...]

(*Aşa grăit-a Zarathustra*, „Precuvântarea lui Zarathustra", § 3, trad. Ştefan Aug. Doinaş, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 68-69)

32. Semnificaţia Supraomului

Cuvântul „supraom", pentru a desemna un tip de cea mai înaltă realizare, prin opoziţie cu omul „modern", cu omul „bun", cu creştinii şi cu alţi nihilişti – un cuvânt care, în gura lui Zarathustra, anihilatorul moralei, este un cuvânt ce poate, în cea mai mare măsură, să dea de gândit, este înţeles aproape pre-

tutindeni, cu o nevinovăție deplină, în sensul acelor valori al căror contrar a fost adus la lumină în figura lui Zarathustra; adică drept tipul „idealist” al unei categorii mai înalte de oameni, pe jumătate „sfânt”, pe jumătate „geniu”... O altă vită cornută învățată m-a bănuit la rândul său de darwinism; chiar și acel „cult al eroilor” respins de mine cu atât sarcasm, al marelui falsificator, vinovat față de știință și voință, care a fost Carlyle, a fost greșit recunoscut în ce mă privește. Celui căruia i-am șoptit la ureche că ar trebui să caute în jur mai degrabă un Cesare Borgia decât un Parsifal, nu-i venea să-și creadă urechilor. [...]

(*Ecce Homo*, „De ce scriu cărți atât de bune”, § 1, trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, p. 52)

Și cum știe să coboare Zarathustra și să-i spună fiecăruia tot ce este mai bun! Cum el însuși știe să-i atingă pe înșiși potrivnicii săi, pe preoți, cu mâini delicate și știe să sufere împreună cu ei! – Aici, omul este depășit în fiecare clipă, noțiunea de „Supraom” a devenit aici cea mai înaltă realitate – la o nesfârșită depărtare e acum, sub el, tot ceea ce până acum a fost măreț în om. Adierea alcionică, pasul ușor, atotprezența răutății și a exuberanței orgolioase și a tuturor celorlalte, care sunt proprii pentru tipul lui Zarathustra, n-au fost niciodată visate ca fiind esențiale pentru măreție. Zarathustra se simte însă tocmai în această circumferință în largul și la locul său, în această disponibilitate spre contrarii ca însemnând însuși *cel mai înalt mod de a fi al tuturor celor ce ființează* [...]

(*Ecce Homo*, „Așa grăit-a Zarathustra”, § 6, trad. rom. Mircea Ivănescu, Ed. Dacia, *op. cit.*, pp. 98-99)

CONCLUZIE: DESPRE NEBUNIE

„Uneori, nebunia însăși este o mască ce ascunde o cunoaștere fatală și mult prea certă." (*Dincolo de bine și de rău*)

„Mi-ar fi plăcut mult mai mult, în fond, să fiu profesor la Basel decât Dumnezeu, dar n-am îndrăznit să-mping egoismul meu personal până la a abandona crearea lumii. Vedeți, întotdeauna trebuie să faci unele sacrificii, indiferent unde și cum îți duci viața...

Ceea ce mă deranjează, ceea ce-mi irită modestia este faptul că, până la urmă, fiecare nume din Istorie sunt eu.

În ceea ce-i privește pe copiii pe care i-am adus pe lume, lucrurile sunt de așa natură încât stau și mă întreb cu suspiciune dacă toți cei care intră în împărăția lui Dumnezeu nu vin cumva tot de la Dumnezeu. Nu m-a mirat deloc, toamna asta, să asist de două ori la propria-mi înmormântare, mai întâi sub forma contelui Robilant (nu! acesta e fiul meu, eu fiind Carlo Alberto, infidel propriei mele naturi); Antonelli, însă, eu eram..."

(* Scrisoare către Jakob Burckhardt, 6 ianuarie 1889)

33. Nebunia și zeii

[...] Grecii aceștia s-au slujit vreme îndelungată de zeii lor tocmai pentru a se feri de „conștiința încărcată", tocmai spre a se putea bucura de libertatea lor de spirit, deci într-un sens opus

felului în care creștinismul s-a folosit de Dumnezeul său. Acești copii minunați și curajoși ca leii au mers *foarte departe* pe această cale; până când o autoritate, și nu una oarecare, ci însuși Zeus homeric le dă uneori de înțeles că exagerează. „Vai mie!" spune el o dată – e vorba despre cazul lui Egist, un caz *foarte grav* –

„Cum oamenii mereu pe zei defaimă!
Și-nchipuie că *doar de la noi vin toate*
Necazurile lor, ci dânșii singuri
Cu-a lor păcate și-nrăiesc ursita."

Dar de aici se vede și se aude în același timp că acest spectator și judecător olimpian este departe de se supăra pe ei și de a le-o lua în nume de rău; „cât sunt de *necugetați!*" gândește el în fața nelegiurilor muritorilor – iar „nechibzuința", „lipsa judecății", puțină „tulburare a minții" erau *admise* pentru ei înșiși până și de grecii din cea mai viguroasă și eroică epocă, drept pricină a multor rele și fatalități. Nechibzuință, iar *nu* păcat! Înțelegeți?... Dar chiar și această tulburare a minții era o problemă – „cum este ea oare cu putință? De unde poate să fi venit, la minți ca ale *noastre*, noi, oameni de obârșie nobilă, fericiți, reușiți, din societate aleasă, distinși, virtuoși?" – așa s-a întrebat timp de secole grecul nobil în fața fiecărei grozăvii și nelegiuiri de neînțeles pentru el, cu care se pătase unul dintre semenii săi. „Trebuie să-l fi orbit vreun *zeu*", spune el la urmă, clătinând din cap... Această cale de ieșire este *tipică* pentru greci... Și iată că astfel, pe vremea aceea zeii slujeau la justificarea, până la un anumit punct, a omului chiar și făptuitor de rele, slujeau drept pricini ale răului – pe atunci nu luau asupra lor pedeapsa, ci, așa cum *este mai nobil*, își asumau vina...

(*Genealogia moralei*, A doua disertație, „'Vină', 'conștiință încărcată' și cele înrudite", § 23, trad. rom. Liana Micescu, Ed. Humanitas, *op. cit.*, pp. 373-374)

34. Funcția nebuniei

Aproape de fiecare dată, nebunia este cea care netezește calea unei idei noi, înlătură interdicția impusă de un obicei, de o superstiție venerată. Înțelegeți de ce a fost nevoie de sprijinul nebuniei? De ceva la fel de înspăimântător și de imprevizibil, în voce și atitudine, ca și capriciile drăcești ale furtunii și ale mării, și, prin urmare, de ceva demn în egală măsură de teamă și de respect? De ceva care să poarte, precum convulsiile și spuma epilepticului, semnul vizibil al unei manifestări absolut involuntare? De ceva care să pară a-i imprima celui alienat pecetea unei divinități căreia acesta să pară a-i fi mască și purtător de cuvânt? De ceva care să-i inspire chiar și susținătorului unei idei noi venerația și teama de el însuși, și nu remușcări, și care să-l împingă să devină profetul și martirul respectivei idei? – În vreme ce, în zilele noastre, ne e dat să auzim că geniul, în loc de un grăunte de bun-simț, posedă un grăunte de nebunie, oamenii din vechime se aflau mult mai aproape de ideea că acolo unde există nebunie, există și un grăunte de geniu și de înțelepciune, – ceva „divin", cum se șoptea la ureche. Sau chiar mai pe șleau spus: „Grație nebuniei, cele mai mari binefaceri s-au pogorât asupra Greciei", spunea Platon, împreună cu întreaga umanitate antică. Să mai facem un pas: tuturor acestor oameni superiori împinși în mod irezistibil să rupă jugul moralităților de tot felul și să proclame idei noi, nu le-a mai rămas altceva de făcut, *atunci când nu erau cu adevărat nebuni*, decât să devină nebuni sau să simuleze nebunia [...].

„Cum devii nebun atunci când nu ești și când nu ai curajul să te prefaci a fi?" Aproape toți marii oameni ai vechii civilizații au fost torturați de acest raționament îngrozitor; o doctrină secretă, compusă din artificii și din indicații dietetice, s-a păstrat în această privință, în același timp cu sentimentul nevinovăției și chiar al sfințeniei unei asemenea intenții și al unui asemenea vis. Formulele pentru a deveni medic la indieni, sfânt la creștinii din Evul Mediu, „anghecoc" la locuitorii Groenlandei, „paj" la brazilieni sunt, în linii generale, aceleași: post aproape total, neîn-

cetată abstinență sexuală, retragerea în pustiu sau pe munte, sau în vârful unei coloane, sau „într-o salcie bătrână pe malul unui lac" și interdicția de a gândi la altceva în afara a ceea ce poate provoca raptul și dezordinea spiritului. Cine ar avea curajul să arunce o privire în infernul angoaselor morale celor mai amare și mai inutile în care s-au consumat, probabil, oamenii cei mai fecunzi ai tuturor epocilor! Cine ar avea curajul să asculte suspinele singuraticilor și ale rătăciților: „Acordați-mi nebunia, puteri divine! nebunia – ca să sfârșesc, în sfârșit, prin a crede în mine însumi! Dați-mi deliruri și convulsii, ceasuri de limpezime și de întuneric bruște, înspăimântați-mă cu frisoane și febre nemaiîncercate vreodată de un muritor, înconjurați-mă cu zgomote și fantome! lăsați-mă să urlu și să gem și să mă târăsc ca un animal: numai să capăt credința în mine însumi! Mă sfâșie îndoiala, am ucis legea și legea mea-i acum groaza celor vii față de un hoit; doar peste lege fiind nu voi mai fi cel mai blestemat dintre cei blestemați. Duhul cel nou care se află-n mine, de unde vine dacă nu de la voi? Dovediți-mi că vă aparțin! – Doar nebunia îmi demonstrează asta." Și fervoarea aceasta și-a atins scopul chiar foarte des: în epoca în care creștinismul făcea deplina dovadă a fecundității sale înmulțind sfinții și anahoreții, crezând că astfel se afirmă pe sine, existau la Ierusalim mari stabilimente pentru alienați destinate sfinților naufragiați, tuturor celor care-și sacrificaseră până și ultimul grăunte de rațiune.

(*Aurora*, I, § 14, retrad. după trad. fr. Henri Albert, *Aurore*, Mercure de France)

Bibliografie[1]

Dintre studiile germane, merită citate în principal următoarele:

– Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1935;

– Karl Jaspers, *Nietzsche*, Berlin, 1936 (trad. fr. Niel, N.R.F.);

– Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 (trad. fr. Hildenbrad și Lindenberg, Minuit);

– Martin Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961 (trad. fr. în curs, P. Klossowski, N.R.F.).

Dintre studiile franceze:

– Charles Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 6 vol., 1920-1931, Brossard, apoi N.R.F.;

Recent:

– Jean Wahl, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, C.D.U., 1961;

– Henri Birault, „En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, nr. 1;

– Idem, „Nietzsche et le pari de Pascal", *Archivio di Filosofia*, 1962, nr. 3;

[1]Spre deosebire de capitolul „Opera", unde referințele nu au fost aduse, în ciuda multiplelor reeditări, la zi, ele rămânând la nivelul primei ediții, anul 1965 (cf. *supra*, nota 1 de la acest capitol), în capitolul de față, care constituie o bibliografie mai mult decât *selectivă*, sunt citate și câteva lucrări ulterioare acestui an. Pentru citarea unor lucrări ulterioare, de dată și mai recentă, dar tot *ultra-selectiv*, cf. *infra*, „Postfața". *(N. t.)*

– Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Ed. a 4-a, 1974;

– Édouard Gaede, *Nietzsche et Valéry*, N.R.F., 1962;

– Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, N.R.F., 1963;

– Jean Grenier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966;

– Idem, *Nietzsche. Vie et vérité*, Presses Universitaires de France, 1971.

Postfață

Nietzsche, Franța, Deleuze, Nietzsche

I. Fișe

1. „În lumea anglofonă Nietzsche a fost numai rareori considerat un filosof important. Imaginea sa populară a fost în cel mai bun caz cea a unui viguros aforist ale cărui *aperçu*-uri psihologice au anticipat în parte teoriile lui Freud [...]. Reputația sa ambiguă nu este cu totul nemeritată. [...] toate aceste elemente din gândirea lui Nietzsche au constituit obstacole în calea obținerii unei simpatii cât de cât generale în lumea anglofonă. [...] orice altceva va mai fi fiind, *Zarathustra* este poezie și ca atare nu e locul cel mai potrivit în care să căutăm 'ideile' lui Nietzsche, cu atât mai puțin argumentele. [...] Din variate motive, nu e ușor de dat o interpretare obiectivă a lui Nietzsche. [...] Ar fi cu siguranță o greșeală ca Nietzsche să fie pur și simplu așezat alături de filosofii germani de profesie. Datorită particularităților lor de formă și de intenție, este mai potrivit ca scrierile sale să fie plasate în marea tradiție a aforiștilor și eseiștilor morali europeni, care începe cu Montaigne și continuă, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, cu autori ca La Rochefoucauld și Vauvenargues [...] Din nefericire, particularitățile gândirii și ale scrisului lui Nietzsche au avut o consecință pe care el însuși ar fi socotit-o profund dezagreabilă: el a devenit aproape de toate pentru toți. În loc să-l abordeze într-o manieră obiectivă, mulți filosofi europeni și-au luat obiceiul de a-l asimila cu aroganță pe Nietzsche – sau mai degrabă câte un mit

despre el – propriilor lor preocupări, cu rezultate adesea bizare. Or, aceasta este de fapt principala cale pe care Nietzsche a dobândit importanță 'filosofică' azi pe continentul european. [...] Mai recent, Michel Foucault l-a plasat pe Nietzsche în strania companie a lui Marx și Freud, spunând despre ei, ca trinitate, că au furnizat 'postulatele hermeneuticii moderne'. [...] Acestea sunt idei interesante și e păcat că Nietzsche nu le-a elaborat mai cu grijă. [...][1]"

2. „Nietzsche a văzut foarte bine, dat fiind că l-a trăit el însuși, ce anume face misterul vieții unui filosof. Filosoful își atribuie virtuțile ascetice – umilitate, sărăcie, castitate – pentru a le pune în slujba unor scopuri cu totul aparte, necunoscute, foarte puțin ascetice de fapt. Le transformă în expresia propriei sale singularități. Aceste virtuți nu reprezintă pentru el țeluri morale și nici mijloace religioase pentru accederea spre altă viață, ci mai curând 'efecte' ale filosofiei însăși. Căci nu există deloc *altă* viață pentru filosof. Umilitatea, sărăcia și castitatea devin din capul locului efectele unei vieți peste măsură de bogate, de pline, îndeajuns de puternice ca urmare a faptului că a cucerit gândirea și și-a subordonat toate celelalte instincte – ceea ce Spinoza numește Natură: o viață care nu mai este trăită pornind de la nevoie, în funcție de mijloace și scopuri, ci pornind de la o producție, de la o productivitate, de la o forță, în funcție de cauze și de efecte. Umilitatea, sărăcia și castitatea reprezintă modul său propriu (al filosofului) de a fi un Mare Trăitor și de a face din propriul său trup un templu pentru o cauză mult prea orgolioasă, prea bogată, prea senzuală. Ceea ce face ca, atacându-l pe filosof, să ne facem de râs atacând un înveliș modest, sărac și cast; fapt care provoacă furia neputincioasă; iar filosoful nu poate fi prins, chiar dacă încasează toate loviturile[2]."

---

[1] Antony Flew, *Dicționar de filosofie și logică*, trad. rom. D. Stoianovici, București, Ed. Humanitas, 1996, art. „Nietzsche", pp. 238- 240.

[2] Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, pp. 9-10.

3. „Filosofia modernă prezintă tot felul de amalgamuri, care dovedesc vigoarea și vivacitatea sa, dar care comportă și anumite pericole pentru spirit. Ciudat amestec de ontologie și antropologie, de ateism și teologie! În proporții variabile, un pic de spiritualism creștin, un pic de dialectică hegeliană, un pic de fenomenologie pe post de scolastică modernă, niște fulgurație nietzscheană alcătuiesc combinații stranii. Îi vedem, astfel, pe Marx și pe presocratici, pe Hegel și Nietzsche dându-și mâna într-o horă care celebrează depășirea metafizicii și chiar moartea filosofiei ca atare. [...] Am încercat, în cartea de față, să rupem aceste alianțe periculoase. L-am închipuit pe Nietzsche retrăgându-și miza dintr-un joc ce nu era al său. Despre filosofii și filosofia epocii sale, Nietzsche spunea: zugrăvire a tot ce-a fost vreodată crezut. Și poate că ar mai spune acest lucru și despre filosofia actuală, în care nietzscheanismul, hegelianismul și husserlianismul reprezintă peticele unei noi gândiri pestrițe. // Nu există compromis posibil între Hegel și Nietzsche. Filosofia lui Nietzsche are o mare bătaie polemică; ea formează o anti-dialectică absolută, își propune să denunțe toate mistificările care își află un ultim refugiu în dialectică. Ceea ce Schopenhauer visase dar nu putuse să realizeze, prins cum era în plasa kantianismului și a pesimismului, își adjudecă Nietzsche, cu prețul rupturii de Schopenhauer: realizarea unei noi imagini a gândirii, eliberarea gândirii de poverile ce-o apasă. Trei idei definesc dialectica: ideea unei puteri a negativului ca principiu teoretic ce se manifestă în opoziție și contradicție; ideea unei valori a suferinței și a tristeții, valorizarea 'pasiunilor triste' ca principiu practic ce se manifestă în sciziune, în sfâșiere; ideea pozitivității ca produs teoretic și practic al negației înseși. Nu este exagerat dacă afirmăm că întreaga filosofie a lui Nietzsche, în înțelesul său polemic, reprezintă tocmai denunțarea acestor trei idei[3]."

---

[3] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1962, Ed. a 9-a, 1994, pp. 223-224.

4. „Această carte este cu totul altceva decât o a *n*-a istorisire a începutului și sfârșitului metafizicii. Ea este teatrul, scena, repetiția unei filosofii noi: pe platoul nud al fiecărei pagini, Ariadna e sugrumată, Tezeu dansează, Minotaurul muge și alaiul zeului multiplu hohotește de râs. A existat (Hegel, Sartre) filosofia-roman; a existat, apoi, filosofia-meditație (Descartes, Heidegger). Asistăm acum, după Zarathustra, la întoarcerea filosofiei-teatru; [...] filosofia devenită scenă, personaje, semne, repetare a unui eveniment unic și care nu se reproduce niciodată. // Mi-ar plăcea să deschideți cartea lui Deleuze așa cum se împing ușile unui teatru atunci când se aprind luminile unei rampe și când cortina se ridică. [...] Nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare. A gândi intensitatea – diferențele sale libere și repetările sale – nu reprezintă o măruntă revoluție în filosofie. Înseamnă a recuza negativul (care este o modalitate de a reduce diferitul la nimic, la zero, la vid, la neant); înseamnă, prin urmare, a respinge, dintr-o singură lovitură, filosofiile identității și pe cele ale contradicției, metafizicile și dialecticile, pe Aristotel și pe Hegel. [...] // Înseamnă a deveni liber pentru a putea să gândești și să iubești ceea ce, în universul nostru, bubuie surd de la Nietzsche încoace. [...][4]."

5. „Într-o bună zi însă, veacul va fi, poate, deleuzian[5]."

6. „Ediția operelor complete «ale lui Nietzsche» reprezintă un vechi proiect. [...] Mai întâi de toate, un fapt paradoxal:

---

[4] Michel Foucault, „Ariane s'est pendue", *Le Nouvel Observateur*, nr. 229, 31 mars-6 avril 1969, despre cartea *Différence et Répétition* a lui Gilles Deleuze (P.U.F., 1969; trad. rom. Toader Saulea, *Diferență și repetiție*, București, Ed. Babel, 1995), text republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, pp. 768-770.

[5] M. Foucault, „Theatrum philosophicum", *Critique*, nr. 282, novembre 1970, despre cărțile *Différence et Répétition* și *Logique du sens* (Minuit, 1969) de Gilles Deleuze, text republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. II, p. 76.

nemții nu participă la această întreprindere cu caracter internațional[6]. Trei editori – unul italian, unul olandez și unul francez (Gallimard) – au luat decizia să finanțeze restudierea manuscriselor. Aceasta este, evident, sarcina principală. Ea va constitui o interogație istorică nemiloasă de aceeași natură cu aceea care a fost pusă înainte, de exemplu, de ediția științifică a *Cugetărilor* lui Pascal. Va fi, eventual, vorba de demolarea falsei arhitecturi, creație a unor terți mult prea zeloși, pentru a reconstitui, în măsura posibilului, textele conform propriilor perspective ale lui Nietzsche. [...] apariția lui Nietzsche constituie o cezură în istoria gândirii occidentale. Modalitatea discursului filosofic s-a schimbat o dată cu el. Înainte de el, acest discurs era un *Eu* anonim. *Meditațiile metafizice* au un caracter subiectiv. Cu toate acestea, cititorul poate să se pună în locul lui Descartes. Imposibil, însă, să spui 'eu' în locul lui Nietzsche. Ca atare, el domină întreaga gândire occidentală contemporană. [...] Nietzsche a deschis o rană în limbajul filosofic. În ciuda eforturilor depuse de specialiști, această rană nu a fost închisă. Să ne gândim la Heidegger, din ce în ce mai obsedat de Nietzsche de-a lungul îndelungatei sale meditații; la fel, Jaspers. Dacă Sartre constituie o excepție de la regulă, este poate pentru că de multă vreme el a încetat să mai filosofeze. [...] Nietzsche a multiplicat gesturile filosofice. S-a interesat de totul, de literatură, de istorie, de politică etc. A mers să caute filosofia peste tot. Prin aceasta, chiar dacă în anumite domenii rămâne un om al secolului al XIX-lea, el și-a devansat în mod genial epoca[7]."

7. „Gânditorii 'damnați' pot fi recunoscuți din exterior după trei trăsături: o operă întreruptă brutal, niște rude abuzive care

[6] Este vorba despre ediția Colli-Montinari a operelor lui Nietzsche, care a apărut până de curând în Franța sub titlul: *Œuvres philosophiques complètes.*
[7] M. Foucault, „Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nictzsche son vrai visage", discuție cu C. Jannoud, *Le Figaro littéraire*, nr. 1065, 15 septembre 1966, text republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 549-552.

exercită presiuni asupra publicării postumelor, existența unei cărți-mister, a ceva de ordinul unei ‘cărți’ căreia nu se încetează a-i fi presimțite secretele. [...] Cititorii lui Nietzsche știu foarte bine ce noutăți prodigioase a adus acesta, fie și doar în tehnica exprimării filosofice: fragmentul voit (care nu se confundă cu maxima), aforismul lung, cartea sfântă, compoziția atât de specială a *Antichistului* sau a lui *Ecce Homo*. Teatrul, opera bufă, muzica, poemul, parodia sunt neîncetat prezente în opera lui Nietzsche. Nimeni nu poate să prevadă referitor la forma și la materia pe care le-ar fi avut marea carte «*Voința de putere*» (și nici cu privire la celelalte forme pe care Nietzsche le-ar fi inventat dacă ar fi renunțat la proiectul său). Cititorul poate cel mult să viseze; trebuie, doar, să-i punem la dispoziție mijloacele s-o facă. [...] Dorim ca lumina cea nouă adusă de inedite să fie aceea a reîntoarcerii lui Nietzsche. Dorim ca notele și însemnările pe care acesta le-a lăsat, cu planurile lor multiple, să desfășoare în fața cititorului toate posibilitățile de combinare, de permutare pe care le conține pentru totdeauna, în materie nietzscheană, stadiul neterminat al ‘cărții ce va să vină’[8]."

8. „Fiecare generație de traducători este reprezentativă pentru un anumit stadiu al limbii franceze, pentru o anumită situație a transferurilor culturale franco-germane, dar și pentru o anumită sociologie a vieții culturale franceze. Nu este, de exemplu, indiferent să constați că Nietzsche a fost primit în Franța mai întâi de către mediile literare și de către ‘intelectuali’, înainte de a deveni o miză universitară disputată mai cu seamă de către germaniști [...]. Corporația filosofică franceză a strâmbat multă vreme din nas la adresa lui Nietzsche, considerându-l un autor puțin serios, dacă nu chiar periculos, vedetă a gânditorilor nefilosofi... Abia cu o oarecare întârziere și-au îndreptat filosofii

[8] M. Foucault, G. Deleuze, „Introduction générale" la ediția de *Œuvres philosophiques complètes* ale lui Fr. Nietzsche (Paris, Gallimard, 1967, t. V), text republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. I, pp. 561-564.

atenția spre Nietzsche: generația lui Foucault, Deleuze, Derrida a făcut din acesta instrumentul contestației sale îndreptate împotriva hegeliano-marxismului postbelic și împotriva sartrienilor. Pentru această generație a nietzscheanismului francez din anii ’60 și următorii, interpretarea heideggeriană a deținut o importanță capitală: căci aceasta, pe de o parte, i-a acordat lui Nietzsche brevetul de ‘mare filosof german reprezentând împlinirea și răsturnarea unei tradiții metafizice inaugurate de gândirea greacă clasică’ și, pe de altă parte, a incitat la a-l traduce pe Nietzsche așa cum a fost tradus Heidegger însuși, adică silind limba franceză – cu prețul, la nevoie, al unor violențe – să suporte întâlnirea cu străina germană[9].”

9. „Începând cu iarna 1883-1884, Nietzsche explorează literatura franceză contemporană, în căutare de documente și teorii despre decadență. [...] Théophile Gautier, Gustave Flaubert, frații Goncourt, Maupassant [...], Mérimée, Sainte-Beuve, Taine și Renan. Se întâlnește, în sfârșit, cu operele lui Baudelaire. Prima menționare a acestuia figurează în *Fragmentele postume* din primăvara anului 1884 [...] dialogul dintre Nietzsche și Baudelaire este plasat sub semnul ‘postmodernului’. Dacă suntem de acord că Nietzsche constituie o fază majoră a ‘cotiturii estetice’ a modernității, după aceea a primului romantism [...], devine lesne de înțeles semnificația dialogului său privilegiat cu artișii și cu poeții, care merge mână în mână cu o antipatie spontană față de filosofii de profesie. Din această perspectivă, arta și literatura devin sursa cea mai vie a normativității etice și politice [...] Pentru această (post?)modernitate nietzscheană, arta este cea care succede filosofiei și care ne eliberează de falsele ‘adevăruri’ filosofice. Baudelaire apare ca un recurs împotriva lui Hegel și a întregii descendențe straussiene sau socialiste a acestuia. [...] Nietzsche se indentifică cu Baudelaire. Dar tinde să-l identifice și pe Wagner cu Baudelaire [...]

[9] Jean Lacoste, Jacques Le Rider, „Note sur la traduction”, *in* Fr. Nietzsche, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, t. I, p. IV.

Formularea cea mai fericită îi aparține lui Beatrix Bludau «*Frankreich im Werk Friedrich Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese*, Bonn, 1979», care vorbește despre Franța ca sistem semiotic în scrierile lui Nietzsche din anii 1880. Tot ceea ce acesta admiră în Franța este semnul inversat al unui obiect al urii din lumea germană. Literatura franceză contemporană îi apare lui Nietzsche ca o inițiere promițătoare în 'nihilismul activ', în vreme ce Wagner înfundă cultura europeană în decadență. *Carmen* îl entuziasmează în opoziție cu *Parsifal*. Admirația lui Nietzsche pentru Franța este, prin urmare, o funcție a dezgustului său crescând față de Germania contemporană. Această 'Pasiune a Sudului" [...] ascunde, fără doar și poate până la capăt, deziluziile unui entuziast al renașterii germane pe care o crezuse încarnată în Richard Wagner[10]."

10. „Lui Henri Albert – dar nu numai lui – îi va reveni, așadar «la sfârșitul secolului al XIX-lea», sarcina de a traduce în franceză opera lui Nietzsche, la editura Mercure de France. [...] Ceea ce rămâne este un Nietzsche francez care nu vorbește câtuși de puțin o 'limbă barbară', ci, dimpotrivă, limba literară cea mai firească. Cu un instinct de cele mai multe ori sigur, Henri Albert transpune efectele de stil ale lui Nietzsche și îl prezintă pe acesta ca pe un gânditor și un scriitor, nu ca pe un filosof universitar. Tocmai acest Nietzsche este cel care i-a sedus pe Gide și pe Valéry. Ar mai fi fost oare aceștia la fel de sensibili față de niște texte traduse de un 'filosof profesionist'? [..] Pe scurt: grație lui Henri Albert, Nietzsche pătrunde cu dreptul și din plin în Franța literară – și acesta e, poate, faptul care explică disprețul filosofilor universitari pentru traducerile operelor sale[11]."

---

[10] Jacques Le Rider, „Préface: Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France", *in* Fr. Nietzsche, *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, t. I, pp. XI-CXII.
[11] *Ibid.*

11. „Un soi de pre-nietzscheanism latent pregătea multe spirite să întâmpine și să înțeleagă această gândire[12]."

12. „S-a încercat explicarea enormei influențe a lui Nietzsche asupra culturii franceze printr-un nietzscheanism preexistent. Propun răsturnarea acestei perspective false. Nietzsche însuși, prin cunoașterea intimă a literaturii franceze, este cel care s-a asimilat culturii franceze[13]."

13. „Prima fază a introducerii lui Nietzsche în Franța părea așezată sub semnul unor afinități intelectuale, uneori nesesizate sau nemărturisite, între cititorii francezi și filosoful german. [...] Aceștia nu numai că se regalau cu verva anti-germană a lui Nietzsche, cu estetica sa antiwagneriană, dar se recunoașteau adesea în critica sa total baudelairiană la adresa modernității și în aticismul polemicilor și aforismelor sale. Și, pentru a ține, totuși, o dreaptă măsură, își băteau joc, asemeni lui Valéry, de 'superuomo", preferând să vadă supraomul sub trăsăturile lui Monsieur Teste... // În anii '20 și '30, Nietzsche nu mai este o noutate la modă. Se numără, de acum, printre clasicii gândirii germane. [...][14]"

14. „La sfârșitul anilor '30 și până în timpul celui de-al doilea război mondial, se produce ceea ce Vincent Descombes numește 'al doilea moment francez al lui Nietzsche', al cărui principal reprezentant este Georges Bataille. Moment care ar fi rămas, fără doar și poate, subteran și necunoscut dacă nu ar mai fi existat și un 'al treilea moment francez al lui Nietzsche', care începe în anii '60, mai exact la colocviul de la Royaumont din

---

[12] Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, Paris, 1929 (*apud.* J. Le Rider, *op. cit.*).
[13] Mazzino Montinari, *Nietzsche Studien*, 1988 (*apud.* J. Le Rider, *op. cit.*).
[14] Jacques Le Rider, *op. cit.*

iulie 1964 consacrat lui Nietzsche (prezența lui Pierre Klossowski simbolizând un fel de continuitate între 'Colegiul de Sociologie' «Bataille, Roger Caillois, Pierre Leiris» și colocviul de la Royaumont. [...]

Astfel, tema 'nebuniei lui Nietzsche', atât de prezentă în tradiția franceză interbelică, culminează la Michel Foucault, iar vocabularul întrebuințat de Bataille (suveranitatea subiectivității, reparația adusă lui Nietzsche) capătă acum un nou înțeles[15]."

15. „Am ales să examinăm componenta nietzscheană a gândirii '68 pornind de la opera lui M. Foucault din trei motive: 1. Foucault nu și-a ascuns niciodată nietzscheanismul. [...] 2. Dacă Foucault se declară pe față nietzschean, el nu este, totuși, singurul care-și revendică atât de deschis descendența, astfel încât acest capitol ar fi putut tot atât de bine, din acest punct de vedere, să se ocupe de opera lui Deleuze[16]."

16. „În iulie 1972, colocviul *Nietzsche astăzi?* reunea întregul almanah Gotha al nietzscheenilor și condensa marile teme ale celui de-al treilea moment francez al lui Nietzsche. – Douăzeci de ani mai târziu, un grup de tineri filosofi și sociologi «Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud, Alain Renaut, Pierre-André Taguieff» publica, într-o colecție coordonată de Luc Ferry și Alain Renaut, volumul colectiv *De ce nu suntem nietzscheeni*. [...] 'În Franța, nimeni, încă, nu îl cunoaște', scria T. de Wyzewa în 1891. Un veac mai târziu, problema care se punea pentru acești refractari era să scuture jugul nietzscheanismului, pe care-l considerau dominant, și, o dată cu el, să se elibereze de ceea ce ei numeau 'gândirea 68', de ceea ce comentatorii germani și americani regrupaseră sub labelul 'Nietzsche

[15] *Ibid.*
[16] Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

aus Frankreich'. Până la primul război mondial, nietzscheanismul francez fusese un apanaj al scriitorilor și al intelectualilor. A devenit, apoi, o miză a discursului universitar al germaniștilor [...]. 'Cel de-al treilea moment francez al lui Nietzsche' a fost marcat de înscăunarea târzie, dar triumfală, a acestuia în discuția filosofilor – care găseau la Nietzsche resursele unei rupturi de hegeliano-marxismul imediat postbelic. // 'Gândirea 68' a îmbătrânit și mulți au îngropat-o deja. Există unii, în vremea din urmă, care țin să declare sus și tare că nu sunt nietzscheeni. Să însemne oare aceasta sfârșitul nietzscheanismului francez? Sau un preludiu al viitoarei sale reîntoarceri[17]?"

17. „Automodelările tipice. Sau: cele opt întrebări capitale.
[...]
7) Dacă vrei să devii mai respectat sau mai de temut? Sau mai *suspect*?
[...][18]"

II. Concluzii

Există electiuni, întâlniri fericite, apeluri împlinite, căutări încununate de succes. O astfel de întâlnire pare a fi și aceea, multiplă, dintre entitățile „Nietzsche", „Franța", „Deleuze". Există ordine. Există, iată, Eterna Reîntoarcere. Se întâmplă, iată, ca Da-ul filosofic-dionisiac spus Vieții să fie re-afirmat. Da-ului spus de Nietzsche Da-ului spus, printre alții dar în primul rând de primii greci Da-ului vieții îi corespunde Da-ul spus Da-ului nietzschean de Deleuze. Există început. Există, fragmentar, pe sărite, electiv, volitiv, insular, continuitate. Poate exista, deci, și speranță.

[17] Jacques Le Rider, *op. cit.*
[18] Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. rom. Claudiu Baciu, Ed. Aion, *op. cit.*, pp. 582-583.

Nietzsche-gânditor inclasabil, „suspect" din proprie voință (de putere). Nietzsche-gânditor european, ne-„american", anunțând, poate, reîntoarcerea Europei. Nietzsche-gânditor al „deteritorializării" (termen profund, specific deleuzian). Filosofia, insulă, „Lume Nouă" în largul necunoscut, imprevizibil al gândirii. Rațiunea, insulă în marea nebuniei. Nebunia, marea vecină, de clipa cu clipă, a Rațiunii. (Un fel de Rusie. Un fel de Germanie. Un fel de Eladă.)

Am ales să traduc *această* carte în primul rând pentru că ea reprezintă o *întâlnire exemplară*, destinală, epocală. Alegerea aceasta a fost *impusă*, resimțită ca *necesară* și chiar *implacabilă*. Complexul „Nietzsche-Franța-Deleuze(-Foucault)" este *paradigmatic* și ar mai trebui să dea mult de gândit. Și de filosofat: asupra *altei* politici, asupra unei „politici a viitorului".

Pentru mine, cărțulia aceasta, a doua scrisă de Gilles Deleuze despre/cu/pentru Nietzsche (în 1965, după *Nietzsche și filosofia* – atenție la acest „și" –, publicată în 1962), este un *model de carte școlară* despre un filosof scrisă de alt filosof. Ea conține o *sistematizare exemplară* a operei lui Nietzsche – cu cât mai exemplară, cu atât mai de interogat, de analizat. Deleuze îl interpretează și repune în drepturi pe Nietzsche, dar mai ales *se* și *ne înarmează* cu el. Grație lui, aflăm (uitasem? nu știusem niciodată?) că filosofia poate fi *pedagogie* (și-altfel-decât-în-mod-socratic). „Nietzscheanismul francez" nu este, din acest punct de vedere, un *-ism* printre altele.

„Politica viitorului" există de mult, dar trebuie realizată, este în continuare, cum îi spune și numele, de ordinul „viitorului". Ea este deopotrivă ne-continentală, incipient-europeană, ne-americană: ne-teritorială. Pentru ea nu există „zone marginale". Marginalitatea însăși poate fi transformată – așa o văd eu! – din neajuns în șansă: ne putem (pluralul este, însă, oricând problematic: el nu este dat, trebuie ales, înfăptuit, ține de decizie – și există, poate, numai pe verticala timpului...) alipi cui vrem – noi, eu! Ne putem învecina cu cine simțim că ne place, că ne este cu adevărat predestinat. Acestei „geopolitici" de-geografizate, decontinentalizate, de-teritorializate, deleuzian-nietzscheană (dat

fiind că nu poate fi conținută) îi convine, poate, modelul logosului elin, arhipelar, fragmentar: ARHIPELOGOSUL. Căci alegând să ne învecinăm cu Nietzsche, alegem, poate, să ne învecinăm cu marea, să învecinăm fără vărsări de sânge pământul „artificialității" tuturor granițelor infinit-istorial construite/de-re-constructibile, să învecinăm „teritorialitatea" cadrelor noastre mentale cu lipsa de teritorialitate, cu nebunia gândirii. Căci a gândi cu adevărat este întotdeauna o nebunie. Și o raritate.

Bogdan Ghiu

Cuprins



ANTHROPOS



Colecția Anthropos stă sub semnul celebrei afirmații a lui Terențiu „Sunt om și nimic din ce este omenesc nu mi-e străin”. Cărțile din această colecție de nivel academic sunt lucrări de filosofie, antropologie, sociologie, psihologie elaborate de cercetători români și străini de mare prestigiu științific.

ISBN 973-684-497-8



www.all.ro

Totul, la Nietzsche, e o mască. Sănătatea este o primă mască pentru geniul său; suferințele, o a doua mască, atât pentru geniul, cât și pentru sănătatea sa. Nietzsche nu crede în unitatea Eului, și nici nu resimte această unitate: raporturi subtile, de putere și evaluare, între diferite „euri” ce se ascund, dar care exprimă, totodată, forțe ale gândirii – aceasta este concepția lui Nietzsche, modul său de a trăi.